

山东大学

博士学位论文

帛书《易传》卦爻辞研究

姓名：刘震

申请学位级别：博士

专业：中国哲学

指导教师：蒙培元

20070410

原创性声明

本人郑重声明：所呈交的学位论文，是本人在导师的指导下，独立进行研究所取得的成果。除文中已经注明引用的内容外，本论文不包含任何其他个人或集体已经发表或撰写过的科研成果。对本文的研究作出重要贡献的个人和集体，均已在文中以明确方式标明。本声明的法律责任由本人承担。

论文作者签名： 刘震 日期： 2007.4.1

关于学位论文使用授权的声明

本人完全了解山东大学有关保留、使用学位论文的规定，同意学校保留或向国家有关部门或机构送交论文的复印件和电子版，允许论文被查阅和借阅；本人授权山东大学可以将本学位论文的全部或部分内容编入有关数据库进行检索，可以采用影印、缩印或其他复制手段保存论文和汇编本学位论文。

(保密论文在解密后应遵守此规定)

论文作者签名： 刘震 导师签名： 蒙培元 日期： _____

中文摘要

马王堆帛书《易传》自出土之日起，就引起了学术界的极大关注，特别是近年来随着一批诸如郭店竹简、上海博物馆从香港购买的楚竹书等一系列新的出土文献的出现，出土简帛文献研究逐渐成为当今《易》学哲学的热点。正像一种新理论、新方法的提出会极大地推动学术前进一样，新材料的出现也往往会带动学术的快速发展。作为当时思想、文化、社会综合反映的简帛文献的大量出土，为研究中国古代文字发展史、思想史、文化史、政治史、经济史、军事史提供了崭新的资料，对这些新材料的解析研究，使得历史上一些悬而未决的问题迎刃而解，或为其解决提供了契机，同时也会提出一些新的需要重新思考和解决的问题。正是基于这样的背景，本人在与导师蒙培元先生细致的商讨之后，决定从帛书《易传》与今本《易传》等传世文献两者对于《周易》卦爻辞的解释入手，通过比对式的分析，力图就帛书《易传》的思想内涵与哲学范畴、逻辑属性等方面给予以更综合性的整理与定义，从而使我们更为准确与明晰的认识与把握帛书《易传》。

论文主要分为三个部分，导言部分是帛书《易传》的一个综合性介绍，文章从帛书《易传》的释文入手，列举了当今学术界所认可与使用的几种释文的形成与发展的情况，以及论文中释文的使用，其次、就帛书《易传》的学术派别属性、成书年代与诸篇章的内容一一加以说明，列举了学术界在这几个方面的研究成果，以及各种成果的学术立论点，特别是在诸篇章内容上，笔者认为整合当下的研究成果，我们发现在大多数的研究成果都集中在帛书《易传》中《系辞》一篇，而对于内容完备、解《易》风格独具一格的《二三子》、《衷》、《繆和》、《昭力》四篇，学术界似乎未能给予同样的重视，因此，我们就帛书《易传》的分析主要针对这四个篇章，本章在接下来的内容介绍了帛书《易传》所出现的三种注《易》方法与一些特有范畴，帛书《易传》中解释《周易》的方法包括“义理注《易》”、“象数注《易》”与“以史注《易》”，同前面的内容相对应，帛书《易传》中“以史注《易》”的内容同样的事研究中缺乏认同，文章寥寥无几，

所以这也是我在论文中论述的一个重点，笔者通过分析发现帛书《易传》中所大量出现的“以史注《易》”、“以史释《易》”等内容虽然不完全是孔子的直接讲述，但从思想渊源上来讲则无疑属于儒家学说的范畴，而其中的部分内容则直接表明孔子在解释与讲解《周易》时也是用此类“以史释《易》”解释学方法，这对于我们更加全面的认识与领悟先秦早期儒家思想与《易》学思想的融合有着重要的意义，而帛书《易传》中间的一些特有范畴的研究，则对于我们厘定帛书《易传》的写作年代、思想特质、以及背后的学术背景都有着举足轻重的作用，限于篇幅，此处不一一论述，在这一章的结尾之处，笔者提出从时间上来说，帛书《易传》应当早于今本《易传》，而今本《易传》极有可能是在诸多如帛书《易传》一类的作品地基础之上，由汉代官方整理、厘定而完成，而从学术内涵来讲，其属于儒家学说无疑，其中的“子曰”也应当就是孔子所言。

论文的第二部分是论文的主体部分，论述了帛书《易传》中所涉及卦爻辞的解释以及这些解释与今本《易传》、传世注《易》文献等对于同样卦爻辞解释的比较分析，在内容的选择上，由于帛书《系辞》篇与今本《系辞传》在文字与内涵等方面都比较接近，且学术界已经有了不少十分成熟的论断，因此笔者没有将帛书《系辞》篇列入研究的规划，同时由于《要》篇开始部分有大量的缺字，而中间出现的几处解释则见于今本《系辞传》之中，其后面的部分则主要论述了孔子对于《易》学研究、筮法的研究与运用以及孔子对于筮法的认识。并没有涉及对于卦爻辞的解释，因此论文只是将孔子的言论加以引用，没有就《要》作出进一步的分析。笔者的分析主要集中在了《二三子》、《衷》、《繆和》与《昭力》四篇之上。以这四篇的内容来看，《衷》篇的内容主要是以《乾》《坤》两卦为主，《二三子》则在解释《乾》《坤》之余还涉及了其他的卦爻辞十余处、《繆和》与《昭力》除了一处讲到了《坤》卦六二爻，没有《乾》《坤》两卦的内容，考虑到帛书《易传》各个章节之间迥然不同的注《易》风格、思想内涵以及其形成年代的差异，因此笔者在这一章论文的排比上以帛书《易传》的章节为基础分为三个部分，第一部分是《二三子》与《衷》，在这一部分的写作之中，我们打破既有地章节，将《乾》《坤》两卦的内容集中在一起，作出一个整体性的分析

与研究，我们通过对比发现帛书《易传》在时间上比今本《易传》早出。《易传》是陆续汇编形成的，最早的文字何时出现，已难断定。通行本则在汉初帛书抄写时尚未完成，其最后定型也许很晚。帛书《易传》所反映时代与文化，与占筮、阴阳、君子有为的思想有着更深更密切的联系，今本《易传》则把其中与此有关的一些重要内容加以删改了。解释《周易》的部分的系统性与其中所包含的“王道”思想亦大大增强了。从整体看，帛书《易传》释《易》重理，今本《易传》注《易》重位，二者风格所呈现出的两种不同面貌，恰恰反映其诞生于不同的时代与文化背景。第二部分则重点论述了《繆和》与《昭力》两篇，通过我们的分析，除了就以史解《易》提出了自身的看法之外，还论述了《繆和》与《昭力》两篇之间的关系，笔者认为《繆和》与《昭力》还是属于两篇不同的作品，当然，我们并不排除两者之间存在着密切的联系，我们知道孔子是因材施教，对于不同的弟子有着不同的教育方式与教育内容，故而有所谓的“问道”、“问政”等诸多记录，而《繆和》与《昭力》所记录的则都是孔子用《周易》的言辞解释关于政治的疑问，因此，我认为一种现实的可能性就在于这两篇文章属于孔门弟子的统一学派，只是在时间上存在先后，其源于孔子，流传则在一派弟子，故而在传抄过程之中，两篇文章被后来的传抄者或收藏者收集到一处。至于其中的字数标志，则是为了表明这两篇属于同一学派。而《繆和》前半部分确实为夫子与学生论述《周易》内容的真实记录，后半部分则有一部分可能属于所谓的“经师”所言，这表明《繆和》在内容上是人为编成当前我们所见到的样子，从而证明其形成的时间比较晚。

论文的第三部分主要论述了帛书《易传》与西汉《易》学的关系以及我们如何认知传世文献与出土文献的关系。笔者认为注重出土资料，特别是其尘封地下而未加更改更显得弥足珍贵。但是，传世文献在数千年的传承中间，浸透着无数《易》学大师的心血与见地，其同样具有不可磨灭的价值，特别是若以中华千年经学整体而言，则出土文献则只可为旁证补缺，而不可完全取代传世之书。而通过我们的研究，笔者认为帛书《易传》从思想上来说记载了许多汉代之前的儒家《易》学思想，这对于我们研究先秦儒家与《易》学的关系十分宝贵。从历史的

角度来看，帛书《易传》写定于西汉。在其出土之前，西汉《易》学几乎完全失传，而帛书《易传》的出现，则为我们在汉代《易》学研究中开辟了一条金光大道。笔者通过研究，认为帛书《易传》将西汉易学之中顺应天地之变，察于阴阳之化以“德行焉求福，仁义焉求吉”而超越卜筮的“今义”与“笼罩在本天道以立人道的高度哲学性的天人之学的氛围下，同样寄寓了先哲独特的总体宇宙关怀和终极人文关怀”^①的“古义”两者有机而完美的展现于世人面前，这也正是其最大价值之所在。

关键词：帛书《易传》、今本《易传》、卦爻辞

① 引自刘大钧《周易古义考》一文，载于《中国社会科学》2002年第五期。

ABSTRACT

The Han silk manuscript *Yi Zhuan* from Mawangdui arouse attentions in the academic circle and hence turn out to be a hot topic from it was discovered. Because the new cultural heritage such as Guodian slip-texts and bamboo-slips texts acquired by the Shanghai Museum after they appeared sale in Hong Kong antiquities market appear, the research of Chinese Manuscript became to a hot part of the research of Yi. Just as the introduction of a new theory or method can give a tremendous boost to scholarship, the discovery of new materials almost inevitably spurs rapid development. In recent years, large quantities of ancient bamboo and silk texts and other written materials, reflecting the personal lives, society, ideas, and culture of their period, have been unearthed, providing fresh fodder for the development of research in paleography, philology. and on a wide range of topics in Chinese intellectual, cultural, political, economic, and military and other types of history. Research and analysis of these new materials allows the resolution of historical questions that had been left hanging---or at least points new directions At the same time, it forces us to reconsider other issues, and raises new problems. I discuss with my teacher Mr. Meng, and decide to commence with the their explanation toward teenager of the popularly-quoted Zhouyi including popularly-quoted *Yi Zhuan* and Han silk manuscript *Yi Zhuan*. The comparison passed both, the dint diagram gives for thought content and philosophy category, logic attribute...etc. of Han silk manuscript *Yi Zhuan* for more understanding and definition. It make us more accurate and clear in meaning understanding and comprehension Han silk manuscript *Yi Zhuan* thus.

The thesis is divided into three parts mainly, chapter one is a comprehensive introduction about Han silk manuscript *Yi Zhuan*, beginning of article is the annotations of Han silk manuscript *Yi Zhuan*, I have enumerated several kinds of annotations which the academia approved and used, the situation which they form and develop, and the use of the annotations in my thesis. Secondly, stated the academic group's attribute with Han silk manuscript *Yi Zhuan*, the contents of journey time and each chapter among

them, having enumerated the academia in the research results of these respects, and the academic argument of different achievements. Especially the content introduction about each chapter, I think research results that count mostly in the Chapter Xi-ci, one part of the Han silk manuscript *Yi Zhuan* Chapter Er-san-zi, Chapter Miao-he and Chapter Zhao-li, the article of three pieces that getting more complete and explaining method the original in style in content, the academia seems to fail to pay the same attention, so, my analysis about Han silk manuscript *Yi Zhuan* is mainly directed against these three chapters. In the following content, this is a detailed introduction to three kinds of explanations Yi method and some peculiar concepts appearing about Han silk manuscript *Yi Zhuan*. The method explaining the Zhouyi include of Han silk manuscript *Yi Zhuan* is "Explain Yi with philosophy", "plain Yi with mathematics", "explain Yi in history", Correspond to the preceding content, the part about " explaining Yi in history " in the Han silk manuscript *Yi Zhuan* Content under study for action shortage admit, there are very few articles, so this is a focal point that I describe in the thesis. Through analyzing, I find a large amount of explaining in history the Zhouyi to appear the middle the Han silk manuscript *Yi Zhuan* though not it is totally directly tell by Confucius, but there are undoubted that these characters category belong to the thought of the Confucianists, some contents among them indicate Confucius uses the same method while explaining Zhouyi. There are important meanings for us to more overall understand the contrast about early Confucianism and Yi thought of the pre-Qin period. And the research of some peculiar categories of Han silk manuscript *Yi Zhuan* have very important function for us to confirm the *Yi Zhuan*'s writing time, thought specialties, and its academic backgrounds, as space is limited, We will not talk more. In the place of the ending of this chapter, I think the Han silk manuscript *Yi Zhuan* should be earlier than the popularly-quoted *Yi Zhuan* on time. And the popularly-quoted *Yi Zhuan* is extremely on a lot of foundations of the works like Han silk manuscript *Yi Zhuan* probably, the official side puts in order, revised and finished by Han Dynasty, and from academic intension, it is Confucianism undoubtedly. The texts of "master says" in Han silk manuscript *Yi Zhuan* directly prove it true that Confucius had indeed taught Yi to his disciples and composed some parts of *Yi Zhuan*.

The second part of the thesis is a subject part of the thesis, this paper analyzes in detail the interpretations to the remarks affiliated to the six lines of the hexagram by the

two versions of popularly-quoted *Yi Zhuan*, a chapter in the Commentaries on Yi, argues the similarities and dissimilarities between the two versions, and exposes the connections between the two versions of *Yi Zhuan*, the Commentaries on Yi. On the choice of the content, because the Han silk manuscript *Yi Zhuan* and popularly-quoted *Yi Zhuan* are all relatively close in such aspects as characters and intension, and the academia has some very ripe judgment, so the author has not listed the Han silk manuscript *Yi Zhuan* in the planning that is studied. Because there are a large number of words of lacking partly in the beginning the chapter Yao, explain that see one up to the present that "decline spreading" in several places presented in the middle, its describe mainly Confucius research, the research and the application about Yi and divination and Confucius' understanding about the divination of following part. It has not involved the explanation to diction of divinatory symbol and Line in the Eight Diagrams, so the thesis just quotes Confucius' speech, has not made further analysis on the chapter Yao either. My analysis is mainly directed against chapter Er-san-zi, chapter Zhong, chapter Miao-he and chapter Zhao-li. According to the contents of these four articles, the content of chapter Yao is mainly a explanation about the Hexagram Qian and Hexagram *kun*. Chapter Er-san-zi have more than ten other to explain the other Hexagram while explaining the Hexagram Qian and Hexagram *kun*. The content of chapter Miao-he and chapter Zhao-li have not any explanation of Hexagram Qian and Hexagram *kun* besides one place. Consider the difference in explaining and studying, the thought and it form times between each chapter of The Han silk manuscript *Yi Zhuan*, so I have divided 3 parts into chapter this of thesis according to The Han silk manuscript *Yi Zhuan*. First part is chapter Er-san-zi and chapter Zhong, in the writing of this part, we break the present chapter, concentrate the content of Hexagram Qian and Hexagram *kun* together and make a analysis of globalist and study. We holds that The Han silk manuscript *Yi Zhuan* came into being earlier than the popularly-quoted *Yi Zhuan*, It is edited and taken shape successively the *Yi Zhuan*, it is the getting more difficult very in us to conclude those of the getting earlier most characters when appear. When The Han silk manuscript *Yi Zhuan* is copied during the early years of Han Dynasty, the popularly-quoted *Yi Zhuan* has not been finished yet, its time to finish finally is very late. for the age and culture reflected by the former have deeper correlation with divination and witchcraft. While the latter deleted and changed some

important contents concerning divination and witchcraft, The systematicness and the thought of king dao in the content that explain Zhouyi have been strengthened greatly. On the whole, The Han silk manuscript *Yi Zhuan* explains that " Yi " to pay attention to the reason, the popularly-quoted *Yi Zhuan* explains that " Yi " to value the position, the two kinds of *Yi Zhuan* present two different features and manifest different ages and cultures. Second part Expound the fact especially chapter Miao-he and chapter Zhao-li, through analysis of us, Except to put forward own view about how to use history method explain Yi, we expound relation of the chapter Miao-he and the chapter Zhao-li thus both of them are still two independent textual units by now. Certainly, we do not get rid of and have a close connection between the two articles, we know Confucius teaches students in accordance with their aptitude, he have different education ways and educational content to different disciples, so it always have a lot of records just like as "Inquire philosophy" and "inquire politics ", what the chapter Miao-he and chapter Zhao-li write down is all that Confucius uses the language of Zhouyi to explain the doubt about politics. I think the possibility of a kind of reality lies in these two articles belong to the unified school of the Confucianists, just have priority at time , it come from Confucius, spread in a group of disciples, so in documenting the course, two articles are collected one place by the persons who document later on. The sign of number of words among them is for indicating these two articles belong to the same school. And In addition , the first part concerning the texts of "master says" in chapter Miao-he directly prove it true that Confucius had indeed taught Yi to his disciples and composed some parts of *Yi Zhuan* with his students, the second part concerning the texts of chapter Miao-he is talked by some later-generation masters of the Confucian Classics This indicate chapter Miao-he was just at the process of being tentatively compiled thus prove its time to form is later.

In the third part of the paper, the author mainly discussed the relationship between the Han silk manuscript *Yizhuan* and the West Han *Yi Learning* and how do we cognize the relationship between the existent and excavated literature. The author thinks that the unearthed materials covered with dust for underground and had never been bowdleried seem to be more precious. But, the existent literatures soak through painstaking effort and viewpoint of innumerable masters of Yi-ology and equally have the indelible value. Especially, with the Confucian Classics Studies of China thousand years, the unearthed

literatures can only be as the circumstantial evidence, but can't completely replace the books of handed down from ancient times. The author thinks that the silk manuscript Yizhuan recorded many Yi-ology of Confucianism previous Han dynasty by his studying. For this reason, it will be very precious for our researching the relation between the Confucianism and Yi-ology. In the eyes of the history, the silk manuscript Yizhuan should also belong to a part of West Han Yi Learning. Before the silk version was excavated, the West Han Yi Learning almost completely lost. But the emergence of silk manuscript Yizhuan developed a way with big golden light in the Han Yi Learning for us. By analyzing, the author thinks that the silk manuscript Yizhuan organic and perfect displays both the 'contemporary connotations' which acclimates the change of Tiandi and observes the movement of Yinyang and transcends the divination by virtue to attain the blessing and luckiness and the 'ancient connotations' which equally embodies the Han scholars' general cosmological concern and ultimate humanistic concern in the highly philosophicalized heaven-human theory that establishing the Dao of people according as the Dao of heaven of the west Han Yi-ology. It is exactly also the place of the biggest value.

Key words: The Han silk manuscript *Yi Zhuan*

Popularly-quoted *Yi Zhuan*

The remarks affiliated to hexagramt

The remarks at tached to t he initial line of the hexagram.

一、导 言

（一）论文之缘起

一九七三年十二月，长沙马王堆三号汉墓出土了帛书《周易》，其中与今传本《易传》性质相同的部分，包括《二三子》、《系辞》、《衷》、《要》、《繆和》、《昭力》六篇^①，学术界称之为帛书《易传》。

帛书《易传》的出土与整理有着十分重要的学术意义。其一，这使得我们有了一个对于先秦春秋战国时期到西汉初年的《易》学直接认识的机会。众所周知，汉代的经学有今、古文之分，易学同样区分为今文《易》学与古文《易》学，晋代永嘉之乱之后，今文《易》学便基本失传，而古文《易》学借由王弼之学而得以保存至今。帛书《易传》的出现，特别是其内容与我们今天所见的古文《易》学有一定的不同。这便使得我们产生了一系列的疑问：帛书《易传》是否属于西汉的今文《易》学一派呢？其在今文《易》学中又占有一个如何的地位呢？今文《易》帛书《易传》与今本《易传》有着什么样的关系呢？这一系列的问题对于我们研究《易》学史，特别是先秦至西汉《易》学的发展史，以及先秦《易》学与汉代《易》学之间的传承无疑有着十分重要的意义。正是依靠帛书《易传》的出土，我们便可以在诸多问题上展开一定的研究，对于以往的传统观点给予研究、修正与补充。

在帛书《易传》出土之后，学术界研究多集中在文字的探讨，对于帛书《易传》的解易方法、哲学内涵以及与今本《易传》的比较、其在易学史上的地位等方面的探讨则相对较少，而且并没有针对帛书《易传》中《乾》《坤》之外卦爻辞的专门研究。本人在与导师蒙培元先生商讨之后，决定在以上几个方面展开我的论文写作，论文以《二三子》等四篇释文所出现的几十处卦爻辞为研究对象，详实对比了帛书《易传》、今本《易传》以及王弼之后诸家注《易》学说之间的异同，

^① 本文所引用帛书《易传》皆依照廖名春整理的《马王堆帛书周易经传释文》，（《易学集成》第3卷，四川大学出版社，1998年出版），所以在篇名上也继承《释文》，其中第三篇为《衷》。整篇论文皆以此为准。后面引用帛书《易传》不再一一注出。

以义理考据并重的研究方法重新诠释与解读帛书《易传》文字之微言大意，以史实结合研究理数客观分析帛书《易传》所运用的“以史解《易》”的解释学方法，力争澄清《易》学研究的一些谜题，从一个新的角度审视帛书《易传》与今本《易传》之关系以及其在《易》学发展史上的地位。

（二）学界观点之检讨

一部典籍在出现之后，首要的确定其文字，帛书《易传》也不例外。一九九二年五月，湖南出版社出版了傅举有、陈松长编著的《马王堆汉墓文物》一书，将帛书《系辞》的照片和释文首次公诸于世。其后，陆续出现了其各篇的释文，其中有陈松长所作帛书《系辞》释文四十七行。、张政烺先生所作《马王堆帛书〈周易·系辞〉校读》、黄沛荣先生在《周易研究》上刊出的《马王堆帛书〈系辞传〉校读》等。廖名春先生所作帛书《系辞》释文。在受到张政烺、黄沛荣和陈松长的启发之下，并修改了自己先前所作释文而成。而其他五篇，有陈松长、廖名春所作《二三子》、《衷》、《要》释文。廖名春在《国际易学研究》第一辑发表了《繆和》、《昭力》释文。以及日本学者池田知久所作帛书《要》释文。

对于帛书《易传》的研究，毫无疑问要以帛书《易传》的释文为基础。廖名春先生所作帛书《易传》释文被收入《续修四库全书》，已经得到了学术界的基本认可，因此，本论文也将依据其作为主要的引文出处，但由于出土文献的特殊性。尤其是帛书《系辞》目前有多个注释版本，我在文章的写作过程中也会注意不同释文的比较，特别是释文之间的差别之处，往往是开启我们思路新天地的钥匙，依赖于释文对其思想进行解读，这对于帛书《易传》所作的释文也是一个不断完善的过程，对其思想的理解也是一个不断深化的过程。

研究一部典籍，在文字的厘定之后，即展开究其学理的研讨历程，学术界关于帛书《易传》的论述亦是如此，而整合期间文章，所论之题多集中于以下几个方面：

第一，关于帛书《易传》的学派归属问题。目前比较集中的意见是将帛书《易传》归于儒家或道家学派。持帛书《易传》儒家说的学者认为帛书《易传》的主导思想是儒家思想，它与孔子有密切关系。帛书《易传》的发现印证了《史记》《汉书》关于“孔子晚而喜《易》”之事。说明孔子与《易传》有着密切的联系。

持帛书《易传》道家说的学者认为，帛书《易传》以道家思想为主干，与老子或黄老思想有密切关系。陈鼓应先生指出在帛书《系辞》中所出现的天尊地卑、阴阳相互对立依存观念，明显是受到战国时代黄老道家思维模式的影响。王葆玟先生则认为帛书《系辞》是道家老子一系的作品，其卷后的《衷》、《要》则出于儒者之手。

第二，“子曰”的问题，学界认为无论是从帛书《易传》整体还是其中的个别篇章，无不证明“子曰”是孔子说，而并非后世之经师，更非黄老派学者，而帛书是研究孔子易学、《易》教思想的重要资料。帛书《易传》中引用了不少孔子的言论，这些言论和通行本《易传》、《礼记》、《孔子家语》等著作相对照，我们可以明显地看出，作者认为孔子晚年在哲学思想上和《论语》一书中表现出来的前期思想有着很大的不同。他对世界万物起源问题作了开拓性探讨，将传统的主宰之天转化为道德之天、并将传统的主体对于形上存在的外在超越关系转化为内在超越关系的致思取向。

第三，关于帛书《易传》成书年代的问题，这个问题又呈现出两个子问题，其一是帛书《易传》与今本《易传》孰先孰后？有的学者认为帛书《易传》（尤其是《系辞传》）早于今本《易传》，从今本《易传》的内容整齐，格式一致，可以推断是有人为修改编订而成。两者所呈现出两种不同的面貌，反映不同的时代与文化背景。而也有人认为今本《易传》早于帛书《易传》，帛书《易传》只是当时学易之人的手抄版本。特别是帛书《易传》之中反映出的知识和思想观念存在着密切的联系和一致性，特别是有的学者指出由于今本《易传》中没有像帛书《易传》一样带有汉代卦气的思想特征，因此在时间上应当早于后者。也有学者提出帛书《易传》与今本《易传》属于不同的学术体系，其之间的关系不好下结论，是否存在相互的演变尚没有定论。

关于帛书《易传》成书年代的第二个子问题就在于帛书《易传》诸篇之间的产生先后顺序。关于这个问题，学者们也有不同的见解。可以达成的共识是帛书《易传》不成书于一时。下面列举一下几个具有代表性的观点：

李学勤先生在认为帛书《二三子》、《系辞》、《衷》、《要》形成于战国早期至中期之间。《繆和》、《昭力》的形成，要到战国晚期，甚至更晚。张立文先生认为《二三子》成书于春秋以后，是战国初期到中期的作品。《系辞》、《衷》当成书于战国中期。《要》成书于战国中期稍后。《繆和》大约成书于战

国中期,《昭力》与之同时或稍晚。陈鼓应先生认为帛书《二三子》、《衷》、《要》为秦汉之际易学融合时期的产物,它们写于帛书《系辞》之后,今传本《系辞》之前。其中《二三子》黄老思想突出,是秦初作品。《衷》、《要》在很多方面都很接近,撰作年代当在秦末汉初。

第四个问题就是帛书《易传》的解《易》方法,从帛书《易传》中孔子与子贡的对话、孔子以德义解《易》,文王卦位、伏羲八卦、卦象、数等多个方面,都表明帛书《易传》中有着孔子以象数解读《易》学的思想。其中某些解释与《左传》、《国语》等先秦典籍相契合,而且,帛书《易传》之中多为“训诂举大宜”,显古朴之风范。在另一方面,帛书《易传》篇反映了孔子本身对于《易》学的观念有着一个转变的过程,在这个过程之中,孔子随着年龄的增长而日益注意《易》学之中德行修养的部分。而除了以上的两种传统的解《易》方法之外,帛书《易传》还大量使用了以史解《易》的方法,而当今学术界对此并没有十分重视,在这里我的论文中间也将予以一定的侧重。

除了以上几个宏观层面上对于帛书《易传》的关注,学术界对于帛书《易传》中一些具体的问题也有大量研究成果,如帛书《易传》诸篇的内容、卦名以及一些特有范畴等等,帛书《易传》中解释《周易》的方法包括“义理注《易》”、“象数注《易》”与“以史注《易》”,同前面的内容相对应,帛书《易传》中“以史注《易》”的内容同样的事研究中缺乏认同,文章寥寥无几,所以这也是我在论文中论述的一个重点,笔者通过分析发现帛书《易传》中所大量出现的“以史注《易》”、“以史释《易》”等内容虽然不完全是孔子的直接讲述,但从思想渊源上来讲则无疑属于儒家学说的范畴,而其中的部分内容则直接表明孔子在解释与讲解《周易》时也是用此类“以史释《易》”解释学方法,这对于我们更加全面的认识与领悟先秦早期儒家思想与《易》学思想的融合有着重要的意义,而帛书《易传》中间的一些特有范畴的研究,则对于我们厘定帛书《易传》的写作年代、思想特质、以及背后的学术背景都有着举足轻重的作用,关于这些内容,我们在附录中有比较详细的论述,此不赘言。

以上便是笔者对于学界关于帛书《易传》研究现状的一个检讨,对于我们在论文开始时所提出的帛书《易传》的形成年代、学术派别等问题,笔者认为从时间上来说,帛书《易传》应当早于今本《易传》,而今本《易传》极有可能是在诸多如帛书《易传》一类的作品地基础之上,由汉代官方整理、厘定而完成,而从

学术内涵来讲，其属于儒家学说无疑，其中的“子曰”也应当就是孔子所言。这些观点将在后面的解释中间结合帛书的文字内容一一论证。而且，从我们的介绍之中可以看出目前关于帛书《易传》的研究大多集中在宏观的整体把握，对于帛书《易传》的具体内容，特别是其中所涉及的对于卦爻辞的解释，以及这些解释与今通行本《易传》的解释，后世注《易》之诸方家的解释有着什么关系等一系列问题没有十分明确的回答，本论文就将从这方面出发，以比对式的研究方法，探究一下帛书《易传》与今本《易传》的解《易》有何异同，进而研究二者的关系。对其作出一个整体的哲学分析。

二、哲学视域中义理考据兼顾的帛书《易传》卦爻辞研究

帛书《易传》中，除《乾》《坤》两卦较为完整外，还涉及到许多对卦爻辞的解释。这些解释有的比较完整，有的缺失较多，其义难明，有的虽只言片语，却对我们有着极其重要的启示。所以，笔者将从帛书《易传》中关于卦爻辞的解释入手，对比今本《易传》以及后世注《易》大家的解读。其一，探究《周易》经文之真实含义，其二，挖掘帛书《易传》的成书年代。在实际的研究过程中，我们发现除帛书《系辞》与今本《系辞》在内容上基本一致外，帛书《易传》其他篇章中，《要》篇开始有大量的缺字，后面则主要是孔子与子贡的对话，其内容也是针对孔子对于《易》学研究的态度问题，并没有实际意义上的解《易》文字，中间所涉及的《否》、《鼎》等卦则与今本《系辞传》的部分内容相一致。因此，笔者将研究的重点放在了剩下的四篇各有特色的帛书《易传》上。《二三子》篇属于比较完整的解《易》作品，其在格式上采用提问与孔子回答相结合的形式，内容上则是针对卦爻辞的解释，没有其他的内容。《衷》篇的主要内容是围绕《乾》《坤》两卦展开的比较翔实的论述。《繆和》前半部分乃是采取问答体的形式，由学生提问而“子曰”作为回答，内容除了对于卦爻辞的解释之外，往往与君子行为，君王行为等相结合，显然是孔子以《周易》中卦爻辞所代表的含义来教育学生。同时，我们在问答中可以发现学生的提问常常具有相当的针对性与诘难性，这说明提问者本身对于《周易》也有着相当的理解。后半部分则是以史解《易》，形式上是一个历史事件加上一个卦爻辞加以注解，由于没有“子曰”，因此难以判断这些内容是何人所言。《昭力》篇篇幅较短，也是采用问答体，但内容上不是直接的解释卦爻辞，而是引用卦爻辞解读了所谓的“卿大夫之义”与“国君之义”，这又与前面的《二三子》、《衷》、《繆和》皆为不同。因此我们关于帛书《易传》卦爻辞的研究主要就是围绕这四篇释文展开，由于帛书《易传》四篇使用了不尽相同的解《易》方法，所以在论述的过程之中，我们将打破卦爻辞本身的结构，而是依据帛书《易传》的篇章展开探究。

（一）究天人阴阳之变的《二三子》与《衷》

《二三子》是帛书《易传》中内容相对完整的一篇，其所涉及的卦爻辞众多，详见下表，其中关于《乾》、《坤》两卦的部分，我们将结合《衷》篇的内容一起解读，然后将重点分析一下剩余部分的卦爻辞，帛书的解释是否与今本《彖传》、《象传》等内容相一致，同时，今天所见到的注《易》版本，最完整的就是三国时代魏朝王弼的本子，王弼从学派上来看是属于汉代古文《易》学，而汉代的今文《易》学多已失传，帛书出土之后，有的学者提出其内容就属于汉代的今文《易》学，所以，我们也将王弼的观点补充进来，将帛书、今本与王弼三者作一个综合性的比较，并期望借由这样的方式，对于尘封在汉代《易》学与帛书《易传》上的诸多疑问有一个基本的回答。

《乾》^①

今本^②与帛书《周易》皆以《乾》卦开始，表现了《乾》卦在《周易》中的特殊地位，因此《乾》卦的注释与解读多为学人重视，特别是《易传》中的《文言传》，其内容专解《乾》《坤》两卦，既突出了《乾》《坤》作为“易之门户”的重要性，亦更为完整的描绘出《乾》《坤》的微言大义。而帛书《易传》中也有专门关于《乾》卦爻辞的解释，对比今本《易传》中关于《乾》卦的解释，今帛本《易传》两者在数量上基本相当，格式相仿。在内容方面，两者既有相通相同的地方，但也有一定的差别。那么它们的关系究竟如何呢？是否能通过二者的对比发现一些今文易学的蛛丝马迹呢？让我们依下面文字作一次初步探析。

今本：初九，潜龙勿用。

帛书：初九，潜龙勿用。

《文言传》曰：“初九曰‘潜龙勿用’，何谓也？子曰：‘龙德而隐者也。不易乎世，不成乎名，遁世无闷，不见是而无闷，乐则行之，忧则违之，确乎其不可拔，潜龙也。’”

① 帛本作《键》卦，因与今本《乾》卦均表示 ☰ 卦，故统称为《乾》卦，以下所引用诸卦卦名皆使用今本卦名。

② 本论文中所言“今本”，泛指今传世本《易传》，其与王弼、孔颖达三者所言内容皆引自李学勤主编的《十三经注疏·周易正义》，北京大学出版社，1999年1月出版，文中不再一一注明。

从文字来看，今本强调的是一种“无闷”的遁世思想，那么什么人在什么情况下才会遁世呢？自然是圣人在帝王无道之时。因此，孔颖达在《周易正义》中说到：“此夫子以人事释‘潜龙’之义，圣人有龙德隐居者也。……，虽逢险难，不易本志也。”这显然对“有龙德隐居者”持肯定的态度。同样在《文言传》中，又有这样的一段文字：“君子以成德为行，日可见之行也。潜之为言也，隐而未见，行而未成，是以君子弗用也。”从字面上来看，这两段文字对“潜龙”的理解根源于时局的变化，在今本《易传》作者的视野下，当政治清明时，君子应当从政天下，辅佐君王，当君主无道时，君子则潜藏民间，即如《系辞传》所云：“君子之道，或出或处，或默或语。”而帛书《易传》中解释“潜龙”之义也使用了人事的比喻，帛书中提到：“易曰：寝龙勿用。孔子曰：龙寝矣而不阳，时至矣而不出，可胃寝矣。大人安失矣而不朝，謫猷在廷，亦猷龙之寝也。汙行灭而不可用也，故曰寝龙勿用。”值得注意的是，在释“寝”字时，“时至矣而不出”这句令人困惑，众所周知，《周易》是一部“时”的哲学，《文言传》中有“君子进德修业，欲及时也”，帛书中亦有“君子务时，时至而动”，可见，《文言传》与帛书的作者都十分重视“时”的概念，特别是帛书，将“时至而动”作为君子的特征，而此处却言“时至矣而不出”，这显然否定“潜龙”是君子的行为，对其持批判的态度，视之作为一种不可取的行为。这与《文言传》释“潜龙”之旨有所不同，帛书中的“汙行灭而不可用也”，更为明显的阐述“勿用”之意为“不可用也”，而在后面的行文中，帛书《易传》又提出“易曰潜龙勿用，汙义潜清勿使之胃也。子曰：废则不可入于谋，朕则不可与戒。忌[𠄎]不可与亲，缴[𠄎]不可予事。”所谓的“废”、“朕”、“忌”、“缴”，皆为不可为用之情态。因此，在帛书作者看来，“寝龙”是对日常中一种人的描述与概括，这种人的特点即是“时至矣而不出”，是不可用的“废”、“忌”、“朕”、“缴”之人，显然这样的人，不仅不属于君子之列，而且对于一名君子而言，要特别小心身边有这样的人。这与《文言传》中解释“潜龙勿用”而引喻君子在不同处境下的有为无为，显然有着很大的差别。

今本：九二，见龙在田，利见大人。

帛书：九二，见龙在田，利见大人。

《文言传》：“九二曰‘见龙在田，利见大人’，何谓也？子曰：‘龙德而正中者也。庸言之信，庸行之谨，闲邪存其诚，善世而不伐，德博而化。《易》曰：‘见龙在田，利见大人。’君德也。’”《文言传》对于九二爻的解释，依然是以“人事”释之，而“《易》曰：‘见龙在田，利见大人。’君德也。”这句在格式上是一个特例，孔颖达在《周易正义》中言之“以其异于诸爻，故特称‘《易》曰’。‘见龙在田’，未是君位，但云‘君德’也”，依此断之，此爻异于诸爻者，在于“君德”二字，因为依爻位说而言，九五爻为君王之位。九二爻与九五爻相应，则是指那种没有国君之位，却有国君之德的人，如《周易正义》中所言“舜渔于雷泽，陶于河滨，以器不窳，民渐化之是也”，“夫子教于洙泗，利益天下，有人君之德”。帛书《易传》对九二爻同样有着新的解读，主要有两段，第一段是：“卦曰：见龙在田，利见大人。孔子曰：□□□□□□□见。嗛，易告也；就民，易遇也。圣人君子之贞也，度民宜之，故曰利以见大人。”第二段是：“易[曰]：见龙在[田，利]见大人。子曰：君子之德也。君子齐明好道，日自见以待用也。见男则旒，不见用则黜。”从这两段文字，我们不难看出，帛书《易传》强调“君子之德”，其一为“度民宜之”，其二为“齐明好道”。帛书《易传》的“君子之德”显然比“君德”更合适，因为九二并非九五之尊。就孔颖达在《周易正义》中所举的例子而言，“舜渔于雷泽”，正是“度民宜之”、“夫子教于洙泗”正是“齐明好道”的具体展现。同时，《文言传》在解释九二爻时提到“君子学以聚之，问以辩之，宽以居之，仁以行之”，这显然也是以“君子之德”来解释九二爻。因此，笔者认为《文言传》中的“君德”是对“君子之德”的转换，而这种转换或者是由于抄写者的笔误与错解，或者是随着诠释对象的变化而做出的改变。而“《易》曰”这种体例的出现，则很有可能是对帛书《易传》的继承与抄录，因此，一种可能是帛书《易传》早于《文言传》，而另一种可能是汉儒在《易》立于官学之后为奉承皇帝而将“君子之德”变换为“君德”。

今本：九三，君子终日乾乾，夕惕若厉，无咎。

帛书：九三，君子终日乾乾，夕沂若厉，无咎。

《文言传》：“九三曰‘君子终日乾乾，夕惕若厉，无咎’，何谓也？子曰：‘君子进德修业。忠信所以进德也。修辞立其诚，所以居业也。知至至之，可与言几也。知终终之，可与存义也。是故居上位而不骄，在下位而不忧。故乾乾因

其时而惕，虽危而无咎矣。’”《文言传》中的九三爻讲到君子进德修业，显然是上承九二爻所言“学以聚之，问以辩之，宽以居之，仁以行之”的君子之德，而帛书《易传》对于九三爻的解释是“孔子曰：此言君子務時，時至而動，□□□□□屈力以成功，亦日中而不止，時年至而不淹。君子之务时，猷驰驱也……故曰君子终日键键。时尽而止之以置身，置身而𦥑，故曰夕沂若厉，无咎。”首先我们看“键键”之意，帛书《易传》中“时至而动”，“君子之务时，猷驰驱也”，“驰驱”者，策马疾行之谓也。《墨子·尚同中》：“古者国君诸侯之闻见善与不善也，皆驰驱以告天子。”^①可见“键键”代表的是一种因时而动，奋而有为的思想，而“夕沂若厉，无咎”，则是时尽而身静。“易曰：君子冬日键键，夕沂若厉，无咎。子曰：知息也，何咎之有？”由此可知，动静之别在于“时”。《文言传》释“乾乾”曰：“‘终日乾乾’，行事也。……‘终日乾乾’，与时偕行。”可见“乾乾”同样有因时而动的意思，特别是《周易正义》中有一段解释“终日乾乾”是“言每恒终竟此日，键键自强，勉力不有止息。”这表明今本“乾乾”与帛书“键键”的意义基本相同，但比较帛书《易传》，《文言传》中关于“动”的内容有了更为明确的界定，“终日乾乾”，就是“进德修业”。“进德”是“忠信所以进德也”，“修业”是“修辞立其诚”。另外，对“时”的把握，以及区分“乾乾”与“夕惕若厉”之别，《文言传》又提出了“至”与“终”的概念，“知至至之，可与言几也，知终终之，可与存义”。“至”与“终”是指“时”的“至”与“终”，言几者，就是“时至而动”，“因其时而惕”；存义者，是保全其位，不有失丧，于事得宜，也就是“时尽而止之以置身”。只有“知至”与“知终”的结合，才是君子，才会“居上位而不骄，在下位而不忧”，才会“无咎”。

通过分析，我们发现，帛书《易传》与《文言传》在对于九三爻的解释大体相同，差别只在于关注的重点与内容的细化。而在《文言传》的解读中，加入了“言几”的内容，体现了一丝更为浓厚的哲思。

今本：九四，或跃在渊，无咎。

帛书：九四，或𦥑在瀛，无咎。

①《墨子·尚同中》，《墨子闲诂》54页，《诸子集成》第四册，中华书局出版，1996年

《文言传》：“九四曰‘或跃在渊，无咎’，何谓也？子曰：‘上下无常，非为邪也。进退无恒，非离群也。君子进德修业，欲及时也，故无咎。’”《文言传》解释“或”为“惑”，有自我怀疑之心态，认为君子应当及时进德修业，绝不可犹豫不决，强调的是一种“及时而动”的思维。帛书《易传》在解释中提到“或𪔐在渊，隐[而]能𪔐也”，“易曰：或𪔐在渊，无咎。子曰：恒𪔐则凶，君子𪔐以自见，道以自成。君子𪔐不忘达，安不忘亡，𪔐居而成章，首福又皇。”这种解释与《文言传》有着较大的不同。首先看帛书《易传》所言“静”（即“𪔐”），将这个“静”理解成完全的不动显然不对，而应视为一种有时有节的𪔐，即“非恒”也。这是一种有志向的𪔐，即“𪔐不忘达，安不忘亡”，“居而成章，首福又皇”。应当说这种带有动态意义之“静”，比较准确的诠释出了九四爻的本来含义。同时，与《文言传》所提“进德修业，欲及时也”的思想相暗合。

而关于“或”字的解释，帛书《易传》文本中“或𪔐在渊，……，恒𪔐则凶”。“或”应当解释为“或者，有时”，《系辞》“君子之道，或出或处，或默或语”中的“或”字也应是“或者、有时”之义。而《文言传》将“或”解释为“惑”，则是从爻位的理解出发，以“惑”字来解释九四爻所表现的情状。如《周易正义》所言“去下体之极，居上体之下，乾道革之时也。上不在天，下不在田，中不在人，履重刚之险，而无定位所处，斯诚进退无常之时也。”从这段文字中，我们可以发现《文言传》是从道德修养的视野出发，强调君子应当及时有为，不可有疑惑之心。而帛书《易传》则是通过“或”与“恒”的对比，强调君子在合适的地点应当有合适的行为，若是没有合适的环境，则应做到“隐[而]能𪔐”。虽然二者具体的解读不尽相同，但突出君子“有为”的诠释意图却是相同的，只是由于出发的角度不同而产生了理解路径上的差别。

今本：九五，飞龙在天，利见大人。

帛书：九五，𪔐在天，利见大人。

《文言传》：“九五曰‘飞龙在天，利见大人’，何谓也？子曰：‘同声相应，同气相求。水流湿，火就燥，云从龙，风从虎，圣人作而万物睹，本乎天者亲上，本乎地者亲下，则各从其类也。’”这段对九五爻的解释可以使我们想到

《周易集解》所引荀爽的注文：“乾起于坎而终于离，坤起于离而终于坎”^①，此《文言传》中提及水火，证明荀氏之说确有所本也。再看一下帛书的解释：“易[曰：蜚龙在]天，利见大人。[孔子曰：此]言□□□□□□□□□□，君子在上，则民被丕利，贤者不蔽，故曰蜚龙在天，利见大人。”又“易曰：蜚蜃在天，利见大人。子曰：天□凶□□□□□□□□□□□□□□文而溥，齐明而达矣。此以剝名，孰能及[乎]？”以上帛书两段文字，描写的是君子拨云见日，从政而利天下的一种自然状态。对比九五爻的爻辞与爻位，这个解释是比较符合文本之义的。

《文言传》对九五爻的解释似乎与爻辞关联并不密切，《文言传》曰：“飞龙在天，上治也。”又曰：“夫大人者，与天地合其德，与日月合其明，与四时合其序，与鬼神合其吉凶。先天而天弗违，后天而奉天时。天且弗违，而况于人乎？况于鬼神乎？”从上面《文言传》中三段文字看，除中间“飞龙在天，上治也”一段尚有本爻之义外，前面“同声相应，同气相求。……”一段讲的是事物之间的应和关系，后面“夫大人者，……”一段则是对“大人”的定义与其所为的说明，前后两段似乎与爻辞本身关联并不大，特别是“夫大人者”一段的解读更引人深思。孔颖达在《周易正义》作疏语曰：“‘圣人作’则‘飞龙在天’也，‘万物睹’则‘利见大人’也。”从这个疏语来看，“利见大人”的主语显然是万物（也可以理解为万民），特别是“夫大人者，与天地合其德，与日月合其明，与四时合其序，与鬼神合其吉凶”明显是以大人作为主语，并对大人的行为作了详实的描述，这一切都突出了一个重点，那就是“大人”。正如《周易正义》中所言：“此论大人之德，无所不合，广言所合之事。”那么为什么这些解释都集中在“大人”之上呢？通过前面的研究，我们发现《文言传》使用了爻位的思想，如九二、九三、九四，可见，在《文言传》在写成之时，爻位学说已经相当完备，这其中既有爻位相应，也有分六爻为天、地、人三才之道，当然也有以人事划分六爻，依此断之，九五爻乃是帝王之位，对九五的解释就是要从帝王的角度出发，所以《文言传》讲到了大人“与天地合其德，与日月合其明，与四时合其序，与鬼神合其吉凶”，讲到了“万物睹”，讲到了“各从其类”，这显然是受到了帝王为天之骄子的宗法制度的影响，一方面强调君主之德行，另一方面则突出各从

①《周易集解纂疏·卷一》，《续修四库全书》·经部·易类第30册92页，上海古籍出版社，1995年。

其类、各正其位的宗法礼仪。而这些都说明《文言传》受到汉代大一统思想的影响，很有可能其在汉代时有一次官方的修订，而这种修订不仅是文字上的，更为重要的是内容与思想上的修改，帛书《易传》的内容则由于封藏地下而未增删，从而更多的保留了先秦时对爻辞的原始解释。

今本：上九，亢龙有悔。

帛书：尚九，抗龙有愆。

《文言传》：“上九曰‘亢龙有悔’，”何谓也？子曰：‘贵而无位，高而无民，贤人在下位而无辅，是以动而有悔也。’”通过对前面几爻的解释与分析，我们发现帛书《易传》与《文言传》之间既有相同点，亦有差别。关于上九爻，《文言传》的解释不多，并且与《系辞传》出现了内容的重叠。就其解释的内容来看，一方面它体现出了与九五爻相一致的帝王思想；另一方面，也体现出了物极必反的哲学思辨，即进而不止，必有败退；存不自警，必遭覆亡，而这种思想的背后又体现了一种深层的忧患意识与因时而动的变通理念。变通的关键在于“时”与“极”。同时，《文言传》对圣人作了自己的定义：“知进而不知退，知存而不知亡，知得而不知丧。其唯圣人乎！知进退存亡，而不失其正者，其唯圣人乎！”。

而帛书《易传》的解释则秉承前面，以“人事”对卦爻辞进行解释。在帛书《易传》看来，上九之位是一个“过”的界地，而这种“过”就是帛书所言的：“易曰：抗龙有愆。孔子曰：此言为上而骄下，骄下而不怡者，未之有也。圣人之立正也，若循木，俞高俞畏下。故曰抗龍有愆。”同时帛书《易传》提出了对圣人之“位正”的理解，即“俞高俞畏下”，说得是，处于高处之人，常常会对向下看而产生恐惧。再具体地讲就是，处于权位高层之人，往往与下属产生距离，即“为上而骄下”。这对于一个领导者来说，决非好的现象，而领导者也常常在这种情况下，自鸣得意，听不进下属正确的意见，即所谓“物之上擢而下绝之，不久大立，必多亢咎。”可见，帛书《易传》对于此持一种批判的态度。我们也可以从郑玄的注说中得到一丝启示，《周易正义》在解释“亢龙有悔”时曾经提到郑玄的解释，即“尧之末年，四凶在朝，是以有悔未大凶也”，郑玄明确“亢龙”是“四凶在朝”，这与帛书释“寝龙”为“大人安失矣而不朝，謏猷在廷，

今本：用九，见群龙，无首，吉。

《文言传》：“乾元‘用九’，天下治也。……‘乾元用九’，乃见天则。”因“用九”、“用六”在六十四卦中只为《乾》、《坤》两卦所有，“用爻”本身就有着特殊性。而《文言传》中关于“用九”爻的解释也说明了这一点。从《文言传》对“用九”的解释看，“用九”爻所代表的“乾元”，是“天则”的体现。如《周易正义》所言：“‘乾元’总包六爻，观见事阔，故云‘天下治’也。”由此可见，《文言传》对“用九”爻的定义是对《乾》卦六爻的总结，即“用九”爻辞“见群龙，无首，吉”是对《乾》卦卦义的总结。“见群龙”是对于“天德”的应用，“无首”则是以“刚健”领导万物所必须具备的精神。“用九”，意味着“阳刚”的纯正精粹，而这种纯正精粹，正是发现与运用天德之必须。

孔子曰：‘龙神威而精处，□□而上通丕德，无首□□用。见羣龙无首者，□□□□□□□□□□□□□□□□见君子[则]吉也。’又“羣龙无首，文而仰也。”

又“易曰：见羣螯无首。子曰：让善之胃也。君子羣居，莫敢首，善而治，何諛和也？龙不待光而耀，无階而登，□□□□□□□□□□□□。”显然，帛书《易传》中对“用爻”之辞的解读并没有《文言传》中“天则”的成分，更多体现的是一种“让善”的人文思想，而这种“让善”，就人事的角度而言，是君子群居的条件；就道德的层次而言，“让善”则是上通龙德，下保君子之吉的手段，同时这也是帛书《易传》所一脉相承的解释态度。与《文言传》相同的是，帛书《易传》对于《键》卦（即《乾》卦）用爻的地位也定义为六爻之统领，帛书中有“键之至德，刚而能让”，“刚而能让”显然就是帛书《键》卦“用九”爻所要表达的“让善”之旨。

从中我们不难看出,《文言传》与帛书《易传》多数内容都存在着一定的相同性,两者都具有阐述伦理道德的特点,都自成一个完备的解释体系,对六爻的解读具有一致性,爻与爻之间存在关联,例如《文言传》在解释九三爻与九五爻都提到

“时”的概念，九三爻与九四爻都讲到“重刚而不中，上不在天，下不在田”，这些都体现了《文言传》的写作理念，而帛书《易传》亦是如此，像九二爻、九三爻、九四爻、九五爻都提到了“君子”的行为准则。就道德性而言，两者都希望通过爻辞的解读建构与把握人的伦理道德。正如帛书《易传》中所引孔子之言：“易，我后示祝卜矣！我观示德义耳也。幽赞而达乎数，明数而达乎德，又[仁]老而义行之耳。赞而不达于数，则示为之巫；数而不达于德，则示为之史。史巫之筮，乡之而未也，好之而非也。……吾求示德而已，吾与史巫同涂而殊归老也。君子德行焉求福，故祭祀而寡也；仁义焉求吉，故卜筮而希也。祝巫卜筮示后乎？”由此可知《文言传》与帛书《易传》本质上都在于“求其德而已”，故《文言传》中有“龙德”、“君德”、“进德修业”、“天地之德”等等。帛书《易传》中提到“君子之德”，“上通示德”，“键之至德”等等，释者正是透过对经典的诠释，阐发易之微言大义中的德性因素，从而达到对于人生的指导，这种指导又直接来自对天地之道运转流变的观察与效法。总之，《周易》是无数先哲圣贤思想成果的积累与沉淀，其对于社会人生的分析与道德义理的规范，无不闪现出智慧的火花与崇高的道德理想。

尽管存在相当的一致性，《文言传》与帛书《易传》依然是不同的两篇著作，如果说两者的相同是外在于形式的，那么二者的差别就体现在深层的观念上。例如在今本《易传》中多次出现的“爻位学说”，在帛书中也有体现，但与今本以“人位贵贱”划分六爻不同，帛书是以“君子”为准则分别爻位，在帛书中，二、三、四、五多爻皆有君子之谓，如九二爻的“君子之德”，九三爻的“君子務時”，九四爻的“君子雖以自見”，九五爻的“君子在上”。这些都是君子有为的表现，而依据我们前面的分析，初爻的“潜龙勿用”与上爻的“抗龙有愆”皆非君子之应为，而是对于小人的一种描写。在帛书《易传》作者的视野下，无论是“潜龙勿用”还是“抗龙有愆”，都是批判的对象，是君子应当提防的。这就既反映出一种爻位的差别，又透露出一种我们不曾注意过的爻位的分类方法，《系辞传》中有云“二与四同功，而异位，……，三与五同功，而异位”；帛书《易传》中也有类似的话，特别值得注意的是，在帛书《易传》的《衷》篇中，有一段“易曰潜龙勿用……龙不待光而旒，无階而登，□□□□□□□□□□□□”，详实解读了《乾》卦六爻，这大约五百字的“键之羊说也”，解读六爻的顺序，也

是将初爻与上爻放在一起，后面则是二、三、四、五与用爻。这从一个侧面证明，这种爻位的划分绝不是偶然的。帛本强调人事，强调人之为君子的行为准则，其中很重要的就在于“学而优则仕”思想。因此，帛本以人事释《乾》卦六爻，意义在于强调人们在生活与工作中如何更好的发挥自身的能动性，其所重视的是如何“有为”，如何应对君子周围的“小人”。这与《论语》中的儒家思想相一致，可以说，帛书《易传》较为真实的反映了孔子的易学思想。而今本的思想则突出了封建帝国的“大一统”思想，君子多了一丝“明哲保身”的味道，出现了“避世”，“无为”的思想，不再有“知其不可为而为之”的英雄气概，而是一种“更为智慧的有为”，而由“君子之德”变成“君德”，由于汉代大一统帝国的建立，儒生们为保自己的名禄与地位，将帛书中一些重要的论断如“无千歲之國，无百歲之家，无十歲之能。”等全部删除，而《文言传》中一些新鲜内容的加入，如“‘潜龙勿用’，阳气潜藏……‘乾元用九’，乃见天则”一段，则是“明六爻天气之义”以释《乾》卦，这些都表明今本《易传》则极有可能是对战国后期道家与汉初黄老之说的继承，甚至有可能是受到汉代天人之学的影响，由此观之，《文言传》的成书时间是比较晚的，起码是其成书后在汉代又被增删修订过。

而就写作目的而言，《文言传》作者意图通过对《周易》的解说，使人们在领悟易理的同时，建立起与易德相一致的自身道德体系，即所谓“与天地合其德”。帛书《易传》对于道德的关注，则更多的体现在道德实践方面，或是一种实践行为中的道德哲学，如“潜清勿使之”、“齐明好道”、“齐明而达”等等，这些是作者对易理的解读，也是对君子之实践行为的道德规定。而其最终目的就在于透过体悟《乾》卦之意而言“天道”，夫天道者，昼夜往来，日月代明，其所蕴者，在于生生不息。故《象》传曰：“天行健，君子以自强不息。”而这个“健”字，亦合帛书之旨。因此，君子当体《乾》用健，以内在之修悟而发显德性之光辉，以其外在之行谊而蔚成风范，以彰显其生命、日新其盛德。

《坤》

今本：初六；履霜，坚冰至。

帛书：初六，履霜，坚冰至。

以今本《易传》而言,《坤》卦作为六十四卦中唯一的纯阴之卦,是六十四卦的阴性代表,而其初六爻,则是阴性的开始。在《易传》的作者看来,关于初六爻“履霜,坚冰至”,有两层含义尤其值得关注,其一,是“阴”向“阳”的转化,如《象传》中所提到的“履霜坚冰,阴始凝也”。《周易正义》解释道:

“初六阴气之微,似若初寒之始,但履践其霜,微而积渐,故坚冰乃至。义所谓阴道,初虽柔顺,渐渐积着,乃至坚刚。”其二,则是这样的转化带给人们如何的思考与理解。如在《文言传》中所提到:“积善之家,必有余庆;积不善之家,必有余殃。臣弑其君,子弑其父,非一朝一夕之故,其所由来者渐矣,由辩之不早辩也。易曰:‘履霜坚冰至。’盖言顺也。”就这两层含义而言,第一层可以说是对于爻辞的直接性解读,而第二层则是将这种阴阳相互转化的思想落实到人类社会的现实行为之上,属于对爻辞的体会。在笔者看来,这两层含意凸显出今本《易传》对于《坤》卦的理解所强调的是阴阳之别,即是两者的不同,在其看来,“阴”从产生开始,就有着向“阳”发展的特性,对于这一点,我们不仅要有所认知,更要防微杜渐。阴阳之义于人伦方面,君主、父亲代表了阳的一面,大臣、儿子代表了阴的一面。所谓的“阴阳”变化,除了体现出人伦之间大小尊卑的分别,更是人类社会善恶之别产生的原因所在。“阴”之善在于与“阳”合其德行,就如同君主、父亲发号施令,大臣、儿子所顺应。而一旦是以臣子的私意为首,而不从于君父所言,这便是“阴”之恶,而这样所带来的结果就是国家宗亲的混乱。因此,《文言传》对于《坤》卦初六爻辞的解读强调了这种阴之恶所带来的后果,而没有将善恶相提并论,有着其独特的着眼点。

尽管《文言传》所强调的是阴之恶性,但我们应当看到,《坤》卦初六爻辞突出的内涵,还有一个“顺”字。《象传》所言“驯致其道,至坚冰也。”这里的“驯”字,《周易正义》解释为“驯犹狎顺也。若鸟兽驯狎然”,就是反复重复,渐渐变化的意思,又如《文言传》中有提到“盖言顺也”。当然这个“顺”字代表的事物阴之恶的变化,如《周易正义》所言:“盖言顺习阴恶之道,积微而不已,乃致此弑害。”由此可见,在强调阴之恶的同时,今本《易传》认识到由“阴”向“阳”的转化是一个逐渐的过程,这也是强调阴之恶的可行性之所在,因为只有这个转变是渐变的过程,我们才有防备杜绝的可能。相反,如果转化是纯粹质变的过程,所谓“非一朝一夕之故,其所由来者渐矣”也就无从谈起了。

利’；则不疑其所行也。”从这两段文字来看，今本《易传》的解释集中在“直”、“方”两个方面，似乎对于“大”字没有涉及，这也是后人认为“大”字为衍出的主要原因。那么为什么会这样呢？从文字中我们已经无从得知，但帛书《易传》中有提到“大者言亅直”，从这句话分析，“大”与“直”在含义上有着某种关系，那这是否可以成为解释中没有涉及“大”字的一种理由呢？我们还是从今本《易传》入手。

从《象传》与《文言传》的两段文字来看，我们发现六二爻在《坤》卦中有着重要的地位，以《象传》释六二爻辞之言，王弼注曰“动而直方”，《周易正义》注曰：“六二之体，所有兴动，任其自然之性，故云‘直以方’也。”值得我们注意的是，《象传》所云“直以方也”，这里的“直”与“方”是并列对等的吗？笔者认为二者是并列的，但却不是简单的并列，我认为“直”所代表的是初爻，“方”所代表的是二爻。至于没有提及的“大”，“不习无不利，地道光也”中的“光”所表现的就是“大”的含义。《象传》中释六三爻辞时提到“或从王事，知光大也”，这里的“光大”与“地道光也”有着相同的含义，因此这个“大”有可能指向的是六三爻。

在这里，我们再看一下古人对于“直方大”的解读。《周易正义》曰：“二得其位，极地之质，故亦同地也。俱包三德，生物不邪，谓之直也。地体安静，是其方也。无物不载，是其大也。”《周易本义》曰：“柔顺正固，坤之‘直’也。赋形有定，坤之‘方’也。德合无疆，坤之‘大’也。六二柔顺而中正，又得坤道之纯者，故其德内‘直’外‘方’，而又盛‘大’。”宋人沈该曰：“‘坤至柔而动也刚’，直也；‘至静而德方’，方也；‘含万物而化光’，大也。”^①沈该所引用的是《文言传》中对于《坤》卦的解释。那么为什么对于《坤》卦的解释会与“直方大”所一致呢？

我认为这个解释是因为六二爻在《坤》卦中处于核心的地位，就《坤》卦而言，初爻是处于阴之始微，上爻则为阴之极，四爻不处中，五爻不得正，三爻则不中不正，只有六二爻，柔顺中正，完全合乎《坤》卦之纯阴之象，所以六二爻可以代表坤之道，坤之德。因此，我们说六二爻是《坤》卦核心的一爻，而“直

^① 论文中宋代之后的注《易》内容的引用，如无特别指出，皆引自《周易折中》（[清]李光地编纂，刘大钧整理，巴蜀书社2006年1月出版）

方大”也是《坤》卦的核心精神，笔者认为，“直方大”甚至可以算得上是《坤》卦的卦德，与乾卦之“元亨利贞”有着相同的地位。

而帛书《易传》对于六二爻的解释，亦从一个侧面证实了我们对“直方大”的以上理解与定位，帛书《易传》中提到“用六，贲也；用九，盈也。盈而刚，故易曰直方大，不习，吉也。因不习而备，故易曰见群龙无首，吉也。”从这一段来看，“直方大”与“见群龙无首”是相提并论的，而用九、用六在爻辞中的地位是无需多言的，如《周易正义》中：“此坤之六爻总辞也。”由此亦可见，“直方大”在《坤》卦中确实有着非同一般的含义。

同时，帛书《易传》的解释：“元□□□□與賢之胃也。[武夫]又拂，文人有輔。拂不撓，輔不絕，何不吉之又？易曰：直方大，不習，吉。”这是帛书《易传》对于“不习”的解释，与今本《易传》将“不习”解释为“不疑其所行也”，“不假修营，自然而生”相比，帛书《易传》的解释更具有人文思想，其认为“不习”就是“與賢之胃”，而只有“直方大”，才能“與賢之胃也。[武夫]又拂，文人有輔”，从而“拂不撓，輔不絕，何不吉之又”。

今本：六三，含章可贞，或从王事，无成有终。

帛书：六三，合章可貞；或[從]王事，无[成]，有終。

今本《易传》对其的解释也是有两段，即《象传》中“含章可贞，以时发也。或从王事，知光大也。”与《文言传》中“阴虽有美，含之；以从王事，弗敢成也。地道也，妻道也，臣道也。地道无成，而代有终也。”从这两段来看，《象传》是将“含章可贞”与“或从王事”作为一个并列的关系来加以解说，其言“以时发也”，是认为《坤》卦自身所具有的章美之道，不是不可以彰显，而是要在适当的时间与条件才可以发挥，而不可以自擅其美，更不可以自成事物的终始之主。而《文言传》中则是将“含章可贞”视为“从王事”的先行条件，并且与《象传》所不同的是，《文言传》中将“含之”作为“阴之美”的唯一合理态势，即《周易正义》所言：“言六三之阴，虽有美道包含之德，苟或从王事，不敢为主先成之也。……欲明‘坤’道处卑，待唱乃和，故历言此三事，皆卑应于尊，下顺于上也。……其地道卑柔，无敢先唱成物，必待阳始先唱，而后代阳有终也。”没有了“以时发也”的类似思想，紧接着所说的“地道也，妻道也，臣道也”，显然与初爻所言“臣弑其君，子弑其父”相一致，体现出一种浓重的宗法思想。

同时，这里还有一个地方值得注意，就是“或从王事”的“或”字。这个“或”字是否与乾卦九四爻“或跃在渊”的“或”字一致呢？《文言传》释乾卦九四言之“进退无恒”，《周易正义》释“或”为“疑”，但我认为不是这样。乾卦九四爻是一种进退未定的状态，解释“或”为“疑”似乎还算恰当，而《坤》卦六三之“或从王事”显然不是一种疑惑的态度，而是相对肯定的态度，“或从王事”还是要有所作为的。因此，我认为“或”字不应当解释为“疑”，而应当有“或者”之意。《周易折中》引胡氏炳文曰：“阳主进，阴主退。乾九三阳居阳，故曰‘乾乾’，主乎进也。坤六四阴居阴，故曰‘括囊’，主乎退也。乾九四阳居阴，坤六三阴居阳，故皆曰‘或’，进退未定之际也。特其退也，曰‘在渊’，曰‘含章’。唯进则皆曰‘或’，圣人不欲人之急于进也如此。三多凶，故圣人首于乾坤之三爻，其辞独详焉。”依胡氏所言，这两个“或”字应当具有相同的含义，是前进时的一种状态，即“或者”的意思。

帛书《易传》对于六三爻的解释，“卦曰：含章可贞，[或從王事，无成有終。孔子曰：此言]□□□□含章□□□□□□□□含亦美，貞之可，亦□□□□□□□□。”“含章可貞，言美請也。……易曰：含章可貞，吉。言美請之胃也。文人施，小事時說，大[事]順成，知勿過數而務柔和。易曰：或從事，無成，又冬。子曰：言詩書之胃也。君子苟得元冬，可必可盡也。”与今本《象传》相类，将“含章可贞”与“或从王事”向并列。对于“含章可贞”，帛书《易传》注之“美請”两字，在《衷》篇出现了两次，“美”通章，是与“含”相关的，帛书《易传》中有“含章可貞，[或從王事，无成有終。孔子曰：此言]□□□□含章□□□□□□□□含亦美，貞之可。”那么这个“請”字又为何意呢？“請”字同“誠”^①，“誠”通“貞”^②，故“請”字此处同“貞”，即“含章可貞”之“貞”，由此可见孔子认为君子所应当具有的两个品质就是《坤》卦所言“含章可貞”中内涵的“美”与“貞”，而这种《坤》卦的品格落实到人的行为之中有着更为突出的表现，即是“小事時說，大[事]順成，知勿過數而務柔和。”这也是“从事”的条件，另一个值得注意的地方，在帛书《易传》两处提及六三

①《战国策·赵策三》：“诚听子割矣”，而《新序·善谋》中“诚”作“请”

②《论语·述而》：“正唯弟子不能学也。”《释文》：“鲁读正为诚”，由此可知“诚”通“正”，“正”通“贞”。

的爻辞，一处为“易曰：或從事，無成，又冬”，而另一处为“或從王事，无成有終”，二者相差一个“王”字，因此，我认为帛书《易传》所提倡的“美諍”是有所作为，但其服务的对象未必是王者，因此，就不存在所谓的“地道也，妻道也，臣道也”的宗法思想，而这也是帛书《易传》与今本《易传》的根本区别。

今本：六四，括囊，无咎无誉。

帛书：[六四，括囊，无咎无譽]。

帛书《易传》与今本《易传》对于六四爻的解释是有同有异，我们先把两者的文字作一下直观的对比，今本《象传》曰：“括囊无咎，慎不害也。”《文言传》曰：“天地变化，草木蕃；天地闭，贤人隐。易曰：‘括囊；无咎，无誉。’盖言谨也。”帛书《易传》中提到：“易曰：聒囊，無咎無譽。孔子曰：此言箴小人之口也。小人多言，多過；多事，多患。□□可以衍矣，而不可以言箴之，汙猷聒囊也，莫出莫入，故曰無咎無譽。”“卦曰：[聒囊，無咎無譽。孔子曰：此言]□□□□[無]咎□□□之事矣。□□□□□□□□□□□□□□□□。”

“括囊，無咎，語無聲也。……易曰：括囊，無咎。子曰：不言之胃也。□□[何]咎之又？黑亦毋譽，君子美汙慎，而不自咎也，淵深而內汙華。”从文句上来看，无论是今本或是帛书，对于“括囊”的解读都立足于“慎言”之上，今本有“盖言谨也”，而后世之人释《坤》之六四爻，亦多立论于此，《周易正义》中有“括，结也。囊所以贮物，以譬心藏知也。闭其知而不用，故曰‘括囊’。”，《程氏易传》有“四居近五之位，而无相得之义，乃上下闭隔之时，其自处以正，危疑之地也。若晦藏其知，如括结囊口而不露，则可得‘无咎’。”《周易本义》有“‘括囊’，言结囊口而不出也。”而帛书《易传》也是解释“括囊”为“此言箴小人之口也”、“语无声也”，从这些诠释来看，“括囊”的含义是明确无疑，就是“慎言”之意，而帛书《易传》与今本《易传》不同就在于“慎言”的对象，《文言传》中“天地闭，贤人隐。易曰：‘括囊；无咎，无誉。’盖言谨也。”《周易正义》释之为“‘天地闭，贤人隐’者，谓二气不相交通，天地否闭，贤人潜隐。……此乃‘括囊无咎’，故贤人隐属天地闭也。‘盖言谨’者，谨谓谨慎，盖言贤人君子于此之时须谨慎也。”而帛书《易传》提到的是“箴小人之口也”，而其紧接着又提到：“二众子問曰：獨無箴於聖[人之口乎？孔子曰]：聖人之言也，德之首也。聖人之有口也，猷地之有川浴也，財用所繇出也；猷山林

陵澤也，衣食家物[所]繇生也。聖人一言，萬世用之。唯恐斤不言也，有何箴焉？”这与今本《易传》显然有着本质区别。那么，为什么有这样的区别呢？我认为今本《易传》有着更为浓厚的“无为”思想，这一点在今本《易传》中不止一次体现出来，如《文言传》中释乾卦初九爻就提及“不成乎名，遁世无闷，不见是而无闷，乐则行之，忧则违之，确乎其不可拔，‘潜龙’也。”这与对于《坤》卦六四的解释有着相通的意味，都体现了一种“避世无为”的思想，而帛书的解释中有时也透露出这样的思想，如“括囊，無咎，語無聲也。黃常，元吉，有而弗發也。”但是，对于圣人的作为，还是持一种肯定的态度，特别是我们前面所引用的话语之中，将“圣人之言”视为“德之首也”，故帛书《易传》与今本《易传》之中“慎言”的对象有所不同是我们特别应当注意的，这从一个侧面也反映了帛书《易传》在时间上有可能早于今本《易传》，我们在下一爻再详加论述。

今本：六五，黄裳元吉。

帛书：六五，黄常，元吉。

我们看一下今本《易传》对于六五爻的解释，《象传》曰：“黄裳元吉，文在中也。”《文言传》曰：“君子黄中通理，正位居体，美在其中，而畅於四支，发於事业，美之至也。”从这些文字来看，核心所体现的是“中”与“发”，我们先看一下这个“中”，《周易正义》解释为“其文德在中故也。既有中和，又奉臣职，通达文理，故云文在其中，言不用威武也。”而其解释《文言传》的“正位居体，美在其中”，亦提到“‘正位居体’者，居中得正，是正位也；处上体之中，是居体也。黄中通理，是‘美在其中’。”由这两处解释来看，称“中”的原因有两条，其一是“黄”，黄为中之色，关于这一点，《周易正义》、《周易本义》等皆有论说，此不赘言，其二，则是从爻位来说，五爻为外卦三爻之中，故称“中”也。而“发”则是“美在其中”的发挥结果，《周易正义》中有曰：“以黄居中，兼四方之色，奉承臣职，是通晓物理也。……有美在于中，必通畅于外，故云‘畅于四支’。四支犹人手足，比于四方物务也。外内俱善，能宣发于事业。所营谓之事，事成谓之业，美莫过之，故云‘美之至’也。”从这种“发”的思想来看，《文言传》对于六五爻的解释是从一种“有为”的角度出发，在其看来，一个君子能够“发于事业”的有所作为，其一，要在道德上“黄中通理”，

其二则“正位居体”，有着合适的地位，这也从一个侧面揭示了为何六四爻是“括囊”之辞，因为六四爻不备其德，不居其位，所以只能“慎其言也”。

我们再看一下帛书《易传》对于六五爻的解释，“[卦曰：黄裳元吉。孔子曰：此言]□□□□□者也。元，善之始也。□□□□□□□□□之徒嗛嗛□□□□□。”“黄常，元吉，有而弗發也。……易曰：黄常，元吉。子曰：尉文而不發之胃也。文人内元光，外元龍，不以元白陽人之黑，故元文茲章。易曰□□既沒，又爵□□□居元德不忘。”首先，帛书《易传》同样强调“中”的思想，这一点显然是从爻位出发，五爻为外卦三爻之中，，我认为“内元光”指的就是六四爻，因为帛书《易传》在释六四爻时有“君子美元慎，而不自箸也，淵深而内元華。”而“外元龍”，则是上六爻“龍單于野”，由此可见，六五爻在外卦的核心地位可见一斑，其次，与今本《易传》所不同的是，帛书《易传》对于六五爻的另一层解释则是“不发”。“黄常，元吉，有而弗發也。……易曰：黄常，元吉。子曰：尉文而不發之胃也。……不以元白陽人之黑，故元文茲章。”有这些来看，“不发”是六五爻的基调，那么为什么会是这样呢？我想原因可能有其二，其一，五爻虽得其中，但不得其正，而且，从帛书《易传》的内容来看，其以爻位代表人们爵位的思想不甚明晰，因此，五爻，不见得有什么特殊意义。其二，我们前面介绍六二爻是已经提到，六二爻是内卦之中，具有内卦坤之品质，同样，五爻为外卦之中，也具有外卦坤之品质，《坤》卦显然不是强调奋发有为的，因此，五爻有“不发”之精神。特别是对比四爻与五爻的解读，我们看到帛书《易传》与今本《易传》存在着巨大的差别，帛书解释四爻重“圣人之言”、五爻“不发”的谦虚之意，显然是从德行与卦德出发，而今本四爻之“圣人不言”，五爻正位而发，皆依“位”而言，强调的是一种宗法礼制，从这里我们可以判断帛书《易传》是比较原始对于卦爻辞的解释，而今本《易传》受到社会制度的影响痕迹更为明显，当为时间较晚出。

除了以上内容之外，帛书《易传》的解释还有一点值得注意，那就是五爻与三爻的对应，“黄常，元吉，有而弗發也。……或從王事，無成，有冬，學而能發也。”从这里“弗发”与“能发”的对比，我们认识到五爻与三爻有着一定的关联，而这样的爻位关系是我们所未知的，今本《系辞传》中有一段话“二与四同功，而异位，有内外也。其善不同，二多誉，四多惧，近也。柔之为道，不利

远者，其要无咎，其用柔中也。三与五同功，而异位，三多凶，五多功，贵贱之等也。其柔危，其刚胜邪？”而笔者在另一篇陋文《今、帛本〈乾〉卦卦义考》中就提到，乾卦的“二三四五”爻为一个系统，而这里《坤》卦以三爻与五爻的解释相对应，则再次证明《系辞传》是言之有据的。

今本：上六，龙战于野，其血玄黄。

帛书：尚六，龍戰于野，汙血玄黃。

今本《易传》对上六爻的解读，“象曰：龙战於野，其道穷也。”《文言传》曰：“阴疑於阳，必战。为其嫌於无阳也，故称龙焉。犹未离其类也，故称血焉。夫玄黄者，天地之杂也，天玄而地黄。”《象传》突出了一个“穷”字，《文言传》则落脚于一个“阴”。《象传》之言，是从爻位出发，没有什么难以理解之处，而关于《文言传》之辞，我们从几个关键词入手，应仔细研读。首先是“龙”字，今本视之为“阳”之表象，《周易正义》释之曰：“上六阴盛，似阳，为嫌纯阴非阳，故称‘龙’以明之。”，我认为不单如此，《左传》中有蔡墨论龙：

“《周易》有之，在《乾》之《姤》，曰：‘潜龙勿用。’其《同人》曰：‘见龙在田。’其《大有》曰：‘飞龙在天。’其《夬》曰：‘亢龙有悔。’其《坤》曰：‘见群龙无首，吉。’《坤》之《剥》曰：‘龙战于野。’”^①这里值得注意的是《乾》卦用九之“见群龙无首，吉”是《乾》之《坤》，《乾》之《坤》就是《乾》变成《坤》，而《坤》是纯阴之卦，而“龙”又是阳物，为什么《坤》卦又与“群龙”有关呢？由此，我们判断“龙”的出现所代表的是阴阳之变，在上六爻之中，“龙战”所代表的就是天地之交。其次是“血”字，按今本之解释，“血”为“阴”类之特征。如《周易正义》所言：“言上六虽阴盛似阳，然犹未能离其阴类，故为阳所伤而见成也。”我认为除此之外，“血”有“血液”之意，其为体内之物，“玄黄”，天地相交，相杂之色，“其血玄黄”者，意味着天地相交之变是一种由内而外的质变过程，而“血”与“龙”正是内在与外在的象征，两者说明在坤之上六爻，已经开始了天地阴阳相交变化。

而帛书《易传》对于上六爻的解释，却与今本《易传》大为不同，其文字有两段，其一为“易曰：龍戰于野，汙血玄黃。孔子曰：此言大人之廣德而施教於

① 李学勤主编的《十三经注疏·春秋左传正义》，北京大学出版社，1999年1月出版。

民。夫文之孝，采物畢存者，元唯龍乎？德義廣大，濫物備具者，[元唯]聖人乎？龍戰于野者，言大人之廣德而 下民也。元血玄黃者，見文也。聖人出濫教以道民，亦猷龍之文也。可冒玄黃者，故曰龍。見龍而稱莫大焉。”，其二为“龍單于野，文而能達也。……蠱單于野，元血玄黃。子曰：耶人信哉！隱文且籍，必見之冒也。龍_孚變而不能去元文，則文元信於。而達神明之德也。”从第一段文字来看，帛书《易传》完全是从易理上来理解这一爻，而没有提及阴阳之变。而第二段，对比前面的解释，帛书《易传》对于这一爻的总结为“文而能達”、“必見之冒”。那么“必见”意味着什么呢？笔者认为“见”在此读作“现”，有体现、显现之意，这里是指得《坤》卦所具有的一种道德品质，即是前面所说的“采物畢存者”、“濫物備具”，这样的品质，即使在“隱文且籍”的状态之下，仍然发挥从其自身的光彩，如“龍_孚變而不能去元文”，而且帛书《易传》作者认为，这也正是能“達神明之德”之关键所在。

今本：用六，利永贞。

帛书：迴六，利永贞。

帛书《易传》中关于用六爻的直接内容可谓少之又少，在帛书《衷》篇之中有：“用六，贛也”，“君子言于无罪之外，不言於又罪之内，是冒重福。易曰：利永贞。”除此之外就没有涉及用六爻的内容，我们先看看今本的解释，《象传》曰：“用六‘永贞’，以大终也。”王弼在《周易正义》中的解释是“用六之利，‘利永贞’也。”而王弼对于《象传》的解释是：“能以永贞大终者也。”我们再看看孔颖达在《周易正义》中的疏语：“‘用六，利永贞’者，此坤之六爻总辞也。言坤之所用，用此众爻之六，六是柔顺，不可纯柔，故利在永贞。永，长也。贞，正也。言长能贞正也。”，“‘以大终’者，释‘永贞’之义，既能用此柔顺，长守贞正，所以广大而终也。若不用永贞，则是柔而又圆，即前注云‘求安难’矣。此‘永贞’即《坤》卦之下‘安贞吉’是也。”从这三者的解释来看，我认为基本对于用六爻的定义有以下几层含义：首先是《坤》卦六爻总辞，这与用九之解是一致的，其次，所谓“永贞”是用六的核心，也是整个《坤》卦的内涵，而《象传》定义为“以大终也”，那么这个“大”字作何解呢？按王弼与孔颖达的解释，是“以永贞大终”，“广大而终”。我认为王氏与孔氏之言有一定的道理，但未必是《象传》之本意，我们看看帛书《易传》的内容，从上面的两

段文字似乎看不出什么端倪,但我们再在帛书《易传》中找寻一下,帛书《衷》篇曰:“用六,贲也;用九,盈也。盈而刚,故易曰直方大,不习,吉也。因不习而备,故易曰见群龙无首,吉也。”由这段文字来看,显然用六爻与六二爻有着密切的关系,帛书《衷》篇又曰:“川之至德,柔而反於方;鍵之至德,刚而能让。此鍵川之𠄎說也。”这里同样讲的是用爻,所谓“刚而能让”,就是指的《乾》卦用九爻,《衷》篇曰:“易曰:见羣蠱无首。子曰:讓善之胃也。”,据此前面《坤》卦的用爻应与“方”有关,我们将两者联系起来,可知此“方”是“直方大”之“方”,由此推断,《象传》所言“以大终也”之“大”,应当是“直方大”之“大”,这也在一个侧面印证了“直方大”之“大”字必然存在。

以上便是我们对于《坤》卦六爻与用爻的一个比对式的分析,透过分析,我们发现如同前面分析《乾》卦时所提到的,无论是今本的《文言传》、《象传》,还是帛书《易传》中的内容,共同的特点在于其解释有着一致性与系统性。兹不细谈,我想重点说一下二者的不同,从我们前面的分析来看,帛书《易传》在时间上极有可能要早于今本的《文言传》与《象传》,其文字较为古朴,内容也比较单一,就是关于君子的行为,当然,我们应当注意到帛书《易传》在论述《坤》卦的内容时,总是将君子的行为与“圣人”的概念相比对,这样的对比在帛书《易传》解释《乾》卦时也有出现,由此可见,帛书《易传》中是将“圣人”作为“君子”的目标而加以宣扬,而今本的《文言传》与《象传》虽然同样提到了“圣人”,但其对于君子的要求并不仅仅是成为“圣人”,而是赋予了“君子”更为丰富的内涵思想,特别是结合了“王道”思想,如解释六三爻时所提到的“地道也,妻道也,臣道也。”解释六五爻时的“君子黄中通理,正位居体。”这些都是“王道”思想的直接体现。那么,这些思想上的不同说明了《易传》的形成有着一个漫长的过程,就我们现在的分析看,透过我们对于用六爻的分析,我们可以知道《象传》的形成在时间上要晚于帛书《易传》,而《文言传》中关于《乾》《坤》两卦的解释之中所体现的“大一统”、“王道”的思想,则表明其完成年代有可能是在秦代之后,因此,笔者就帛书《易传》与今本《易传》的关系做出一个初步的结论,帛书《易传》在时间上属于秦代之前的文献,有可能是当时孔门一派弟子所传,而与其同时代的还有可能有其他孔门《易》学流派,而所传各篇,也不像我们今天所见这样系统完整,而我们今天所见之《易传》,极有可能如刘大

钩先生所说，在汉代经学兴起之时，由国家统一修改编撰所完成，且立为“官学”，而如帛书《易传》之类，则只能在民间传播。当然，这只是笔者的一点假设，我们下面将就帛书《易传》中所涉及的《乾》《坤》之外的卦爻辞，继续展开我们的比对式研究，进一步挖掘帛书《易传》与今本《易传》的关系所在。

《蹇》六二爻

今本：王臣蹇蹇，匪躬之故。

帛书：王僕蹇蹇，非[今]之故。

今本之中对于这一爻的解释，多数是从爻位出发，像王弼所言：“处难之时，履当其位，居不失中，以应于五。不以五在难中，私身远害，执心不回，志匡王室者也。故曰：‘王臣蹇蹇，匪躬之故’。履中行义，以存其上，处蹇以比，未见其尤也。”，孔颖达注之曰：“‘王’谓五也。‘臣’谓二也。九五居于王位而在难中，六二是五之臣，往应于五，履正居中，志匡王室，能涉蹇难，而往济蹇，故曰‘王臣蹇蹇’也。尽忠于君，匪以私身之故而不往济君，故曰‘匪躬之故’。”，孔氏明显是以人伦爵位来划分爻位，带有帝王思想的色彩。而唐代之后的韩愈、程颐、苏东坡、朱熹诸家，皆以君臣之义这一爻，今本《象传》中“‘王臣蹇蹇’，终无尤也。”，孔颖达注曰：“处难以斯，岂有过尤也？”而帛书《易传》之中对于这一爻的解释，则完全没有君臣之义，而是从君子知难有备的角度出发。“易曰：王臣蹇蹇，非今之故。孔子曰：王臣蹇蹇者，言行难也。夫唯智行难也，故重言之，以戒今也。君子智难而备[之]，则不难矣；见几而务之，[则]有功矣。故备难[者]易，务几者成。存行人，不言吉凶焉。非今之故者，非言独今也，古以状也。”从这段文字我们可以看出，帛书《易传》的解读完全没有后世的帝王思想，而是从哲学的角度，揭示了一个“备难者易，务几者成”的道理，而帛书的内容，则带给我们新的思路，第一，帛书《易传》本身有着一定的哲学底蕴；体现孔子时代已经显现出以一种哲理的视野来审视与研读《周易》，第二，《文言传》中有“知至至之，可与几也。知终终之，可与存义也。”，这与帛书《易传》中的思想不谋而合，这说明了帛书《易传》的思想与今本《易传》有着密切的联系，第三，从这里出发，我们对于今本《象传》的内容也有了新的理解，

《象传》之中“终”，其强调的是与“初”相对，就是说君子在一件事情的初始如果“智難而備”，就可以在事情结束的时候做到“无尤”。

《蹇》九五爻^①

今本：大蹇朋来。

帛书：大蹇徇来

《蹇》卦九五爻在帛书中的出现又一个比较特别的地方，就是在帛书的经文中这一卦是“大蹇徇来”，而帛书的传文中却是“大蹇，徇來”，那么，两者为什么会有这样的差距呢？“徇”字现在没有，大概应当是读作“匈”，而“徇”字有三种含义，①姓、②朋党、③扳着，拉紧。从今本中的解释来看，这里的“徇”字应当是通假“朋”字，作“朋友”解释，那么，这样的解释是否正确呢？“徇”字又作何解释呢？我们看一下《二三子》中的这段话“卦曰：大蹇，徇來。孔子[曰：此言]□□也。飭行以後民者，冒大蹇；遠人能至，冒[徇來。]”，从这里来看，似乎将“徇”解释为“朋友”是说的通的，帛书《易传》中也不止一处用到这个字，与今本所对应的都是“朋”字，故而可确定其为“朋友”或“朋党”^②之意，这一点，详见刘大钧先生的《今、帛、竹书〈周易〉综考》，此不赘言，“遠人能至”就是“远方的朋友”而已，在新出土的战国楚竹书之中，这里的这个字是一个“不”字，今人何琳仪先生在《帛书〈周易〉校记》中训“朋”字曰：“‘徇’沪本作‘不’，今本作‘朋’。‘不’，帮纽之部；‘朋’并钮蒸部。邦、并均属帮纽，之、蒸阴阳对转。‘徇’，疑‘徇’之笔误。”^③何先生于前面几个字的考证没有什么问题，关于最后得“徇”字提一点管见，我认为“徇”字通“凶”，而“凶”通“工”，“工”通“共”，由此可知“徇”通“共”，故此处当释为“大蹇共来”。也就是说面对困难要相互团结，共同渡过难关，这与“朋来”在内涵上是相一致的。而今本《象传》曰：“‘大蹇朋来’，以中节也。”王弼注此爻为：“处难之时，独在险中，难之大者也，故曰‘大蹇’。然居不失正，履不失中，执德之长，不改其节，如此则同志者集而至矣，故曰‘朋来’也。”《周

①《蹇》卦九五爻在顺序上不在六二爻之后，为比较明显，置于此处。

②我们传统的观点认为“朋党”一词是在战国末期的《荀子》与《韩非子》中才有出现，今由帛书《易传》观之，其在孔子时代已有出现。帛书《繆和》中有曰：“归心于上，莫敢徇党侍君”即为证据。故“徇”字在帛书中作“朋友”与“朋党”多解。

③《周易研究》2007/1

易正义》孔颖达云：“九五处难之时，独在险中，难之大者也，故曰‘大蹇’。然得位履正，不改其节，如此则同志者自远而来，故曰‘朋来’。”这些解释都与《二三子》相一致。

《鼎》九四爻

今本：鼎折足，覆公餗，其形渥，凶。

帛书：鼎折足，復公萑，汙刑屋，口。

对于这一爻，王弼的解释是“处上体之下而又应初，既承且施，非己所堪”，鼎折足者：“初已‘出否’，至四所盛，则已繁矣”，覆公餗者：“体为渥沾，知小谋大，不堪其任，受其至辱，灾及其身”，其形渥也。而孔颖达的注释也是由初爻与四爻相应而出发，顺应王弼的意思，“餗，糝也。八珍之膳，鼎之实也。初以‘出否’，至四所盛，故当馨繁矣，故以‘餗’言之。初处下体之下，九四处上体之下，上有所承而又应初，下有所施，既承且施，非己所堪，故曰‘鼎折足’。鼎足既折，则‘覆公餗’也。‘渥，沾濡之貌也。既覆公餗’，体则渥沾也。施之于人，知小而谋大，力薄而任重，如此必受其至辱，灾及其身也，故曰‘其形渥，凶’。”而这些解读的根本在于今本《系辞传》，今本《系辞传》中有“子曰：‘德薄而位尊，知小而谋大，力小而任重，鲜不及矣。《易》曰：‘鼎折足，覆公餗，其形渥，凶。’言不胜其任也。’”，而帛书《易传》中有“易曰：鼎折足，復公萑，汙刑屋，凶。言不朕任也。”这与《系辞传》的说法是一致的，而《二三子》中关于这一爻的解释，也是解释“鼎折足”为“下不胜任也”。“非汙任也而任之，能毋折虐？下不用则城不守，师不战，内乳[於]上”谓之“胃折足”，“路汙國，[蕪汙]地，五種不收”谓之“復公萑”，“口養不至，飢餓不得食”谓之“刑屋”。同时，帛书《易传》在这里还提出了人君之至于饥饿的问题。“二众子問曰：人君至於飢乎？孔子曰：昔者晉厲公路汙國，蕪汙地，出田七月不歸，民反諸雲夢，無車而獨行，□□□□□公[不勝]汙飢也，□□□□飢不得食汙月，此汙刑屋也。故曰德義無小，失宗無大，此之胃也。”孔子以晋厉公为例，予以解释。并提出了“德义无小，失宗无大”的理论，关于“德义无小，失宗无大”，今人廖名春先生解释甚为详细，此不赘言，廖先生释之为“报德不在于小，失宗不在于大。”由帛书之解释来看。以晋厉公之大，也有失去宗

庙的危险。而从帛书《易传》这里的文字来看，其一，体现了“以史释易”的注《易》方法，其二，宗法的思想在其中表现的不是很明显。依笔者之见，由帛书《易传》与今本《系辞传》两者内容相比较，我认为今本《系辞传》的成书年代应当是比较晚的，而在其之前，有着像帛书《易传》这样的解释与阐发易理的作品存在。而我们今天所传承与使用的《系辞传》，则极有可能是在之前作品的基础之上，综合、整理、修订而成。在这个过程之中，必然会受到时代思想的限制，一些不合于当时社会礼法的理念就被无情的剔除。比如这一爻解释之中，帛书认为错误不仅仅会发生在普通人的身上，同样，国君也有犯错误的可能，这就是“失宗无大”核心所在，而今本之中对于错误的定义，就一边倒的完全变成臣子的差错，程颐在其《程氏易传》中曰：“四，大臣之位，任天下之事者也。天下之事，岂一人所能独任，必当求天下之贤智，与之协力。得其人，则天下之治，可不劳而致也。用非其人，则败国家之事，貽天下之患。四下应于初，初阴柔小人，不可用者也。而四用之，其不胜任而败事。犹鼎之折足也。”这就极为清晰地体现出帛书《易传》到今本《易传》的变化。

同时《周易折中》中，李光地在其案语中以卦象解释这一爻，认为凡九四爻应初六爻，皆为有损无助之象，“凡《易》例，九四应初六，皆有损而无助，《大过》之‘不桡乎下’，《解》之‘解而拇’，皆是也。”此亦为一说，故列其与此。

《鼎》上九爻

今本：鼎玉铉，大吉，无不利。

帛书：鼎王𡩺，大吉，无不利。

《鼎》卦上九之辞，今本为“鼎玉铉，大吉，无不利。”帛书《易经》部分则已经缺失。而帛书《易传》中为“鼎王𡩺，[大]吉，无不利。”按照廖名春先生的考证，王为“玉”之意，而“𡩺”与“璧”为同义而异体之字，“璧”通“𡩺”，《仪礼·士冠礼》“离肺实于鼎，设扃𡩺”，郑玄注：“扃，今文为铉。”《玉篇·鼎部》：“𡩺，鼎盖。”《仪礼·少牢馈食礼》：“皆有𡩺。”郑玄注：“今文𡩺作𡩺。”又《仪礼·既夕礼》：“白狗𡩺。”郑玄注：“古文𡩺为𡩺。”由此推论为“𡩺”字为“𡩺”之意，即为鼎之盖。这样就合乎于卦象，同时，廖先

生认为在今本之中，五爻与上爻都有“铉”字，。进而认定上九爻之“玉铉”当为“玉鼎”之衍误。

关于廖先生的推论，确有其合理之处，但我们可以先细细研读一下帛书《易传》之原文，“易曰：孔子曰：鼎大矣，鼎之遷也，不自往，必人舉之，大人之貞也。鼎之舉也，不以示止，以□□□□□□□□□□□□賢以措舉忌也，明君立正，賢輔况之，將何為而不利？故曰大吉。”从这里的文字来看，帛书《易传》所言是借事喻理，从鼎的迁移必须有人抬举之事，比喻明君位正，贤者辅助的道理，从这个角度来说，上九爻所代表的是鼎的移动之象。而“铉”字呢，唐代陆德明在《经典释文》中引马融所云“铉，扛鼎而举之也。”依此言之，“铉”字有“扛鼎”之意，在上九爻也是可以说通的，而且，今本《象传》中有“玉铉在上，刚柔节也。”可见“玉铉”应当在上九爻辞之中，而对于上九爻与六五爻两者都有“铉”字，我想一者重复是有可能的，也是允许的，《周易》经文本身就有许多重复，其二，若是有错误之处，我倒觉得可能是六五爻之错。这里有几点理由，第一，《象传》中关于六五爻没有提到“铉”字；第二，就爻位与阴阳的角度而言，上九之“玉”字，《周易正义》释之为“玉者，坚刚而有润者也。上九居鼎之终，鼎道之成，体刚处柔”，合乎于上九之位，而六五爻为阴爻居于阳位，正谓之“居中以柔”，而“金”为阳刚之象，又如何与六五爻相配呢？因此，我推测六五爻之“金铉”当为衍误或是错笔，而上九爻之爻辞则是“玉铉”。

《晋》卦卦辞

今本：康侯用锡马蕃庶，昼日三接。

帛书：康侯用賜馬蕃庶，晝日三接。

对于《晋》卦卦辞的解读，今本《象传》为“晋，进也。明出地上，顺而丽乎大明，柔进而上行。是以‘康侯用锡马蕃庶，昼日三接’也。”，《序卦传》为：“晋者，进也。”《象传》曰：“‘明出地上’，晋。君子以自昭明德。”

《周易正义》的解释则是：“‘晋’者，卦名也。‘晋’之为义，进长之名。此卦明臣之升进，故谓之‘晋’。‘康’者，美之名也‘侯’谓升进之臣也。臣既柔进，天子美之，赐以车马，蕃多而众庶，故曰‘康侯用锡马蕃庶’也。‘昼日三接’者，言非惟蒙赐蕃多，又被亲宠频数，一昼之间，三度接见也。”帛书《易

传》为：“易曰：康侯用锡马番庶晝日三接。孔子曰：此言聖王安世者也。聖人之正，牛參弗服，馬恒弗駕，不憂乘，牝馬□□□□□□□□□□粟時至，芻稟不重，故曰錫馬。聖人之立正也，必尊天而敬眾，理順五行，天地舞雩，民[人]不傷，甘露時雨聚降，剽風苦雨不至，民也相飭以壽。故曰番庶。聖王各有公公卿，晝日三[接者]，□□□□□者也。”从两者的文字来看，其含义有着比较明显的差别，我们从辞句入手，分析两者的区别以及其背后的原因。

首先，我们看一下今本是如何解释《晋》卦的，《彖传》与《序卦传》都释之“晋，进也。”由此可见，“晋”为进之意是相当明确的，《周易正义》则更进一步的定义为“明臣之升进。”而在《程氏易传》中，亦从此意，其言道：“《晋》为进盛之时，大明在上，而下体顺附，诸侯承王之象也，故为‘康侯’。‘康侯’者，治安之侯也。上之大明，而能同德以顺附，治安之侯也，故受其宠数，锡之马众多也。车马，重赐也；‘蕃庶’，众多也。不唯锡与之厚，又见亲礼，昼日之中，至于三接，言宠遇之至也。晋，进盛之时，上明下顺，君臣相得，在上而言，则进于明盛；在臣而言，则进升高显，受其光宠也。”而程门后学郭雍则从卦象出发，分析道：“《晋》卦取名之义，与《大有》略相类。《大有》火在天上，君道也。《晋》明出地上，臣道也。以人臣之进，独备一卦之义。则臣之道至大者，非康侯安足以当之？”由此种种，可以断言《晋》卦为“进阶”之意，而其卦辞则为后世注释为“臣子之晋升”。

而帛书《易传》的核心思想在于“聖王安世者”，这与今本就完全不同了。从前面我们所提到的几个关键词来看，“牛參弗服，馬恒弗駕，不憂乘，牝馬□□□□□□□□□□粟時至，芻稟不重”帛书《易传》视之为“錫馬”；“尊天而敬眾，理順五行，天地舞雩，民[人]不傷，甘露時雨聚降，剽風苦雨不至，民也相飭以壽”帛书《易传》视之为“番庶”；“晝日三[接者]”，帛书《易传》虽然有缺字而无法准确其具体含义，但有前面所言“公公卿”，应当与今本之“一日三见”有着不同的内涵。

那么两者有着如此明显差别的原因何在呢？笔者认为这恰恰再次印证了帛书《易传》的成书年代要早于今本《易传》，帛书《易传》所论述的“康侯”是与“聖王”相对应的，而且究帛书《易传》之辞而言，“康侯”有着相当的统治权，

《屯》九五爻

帛书：屯元吉，小贞吉，大贞凶。

三代所以治元國也。故易曰：屯其膏，小，貞吉，大，貞凶。此之胃也。”，从其内容来看，其一，《繆和》的立论点要高于《二三子》，对于“屯其膏”，《繆和》总结四点，其内容辩证的分析了一个君子“长有其利”的方法与处事原则，并进一步提出了“自闰”之道，对“夫處上立厚自利而不自血下”提出批评，这样的行为只能是“小之猶可，大之必凶。”接着，论述了“三代所以治其國”的“为君之道”。而这与今本有着相当的联系。

在今本之中，对于“大小”的理解是不同于帛书《易传》的，特别值得注意的是，今本之中十分重视“贞”字。朱熹在《周易本义》中解释道：“九五虽以阳刚中正居尊位，然当《屯》之时，陷于险中，虽有六二正应，而阴柔才弱，不足以济。初九得民于下，众皆归之，九五坎体，有膏润而不得施，为‘屯其膏’之象。占者以处小事，则守正犹可获吉；以处大事，则虽正而不免于凶。”认为这一爻所言的“小贞吉，大贞凶”说的是占卜。如果是占卜小事，则守正尚且可以得到好的结果，而如果是占卜大事，则不免要落入凶险的境地。而在《周易正义》中，王弼注曰：“处屯难之时，居尊位之上，不能恢弘博施，无物不与，拯济微滞，亨于群小，而系应在二，屯难其膏，非能光其施者也。固志同好，不容他间，小贞之吉，大贞之凶。”孔颖达做疏语：“言九五既居尊位，当恢弘博施，唯系应在二，而所施者褊狭，是‘屯难其膏’。‘小贞吉，大贞凶’者，贞，正也。出纳之吝谓之有司，是小正为吉。若大人不能恢弘博施，是大正为凶。”这与帛书《易传》之意有相类之处，当然，对比与帛书《易传》，王氏与《正义》的言论是因循大道而言，在层次上要高于帛书《易传》中的《二三子》，而与《繆和》有着相承的关系。而将“膏”解释为膏泽恩惠，从而脱离了单纯的商贾理财之意。但是，两者又不是尽然相同，如对“大小”的解释，今本则直接与爻位有着密切的联系，《周易正义》释“贞”为“正”，认为“出纳之吝谓之有司，是小正为吉。若大人不能恢弘博施，是大正为凶。”由此可见，“大”与“小”之吉凶有别，其根本原因在于其处于九五爻，是为“大人”之位。这一点与《繆和》篇是比较接近的，但我们也注意到，对于“贞”的解释，两者还是有着比较明显的差距，比较帛书《易传》与今本两者，我们不难发现，帛书《易传》的部分解读相对更为朴实，从文本出发，以事喻理；而今本的解读一方面所面对的是有九

五指位的“大人”，另一方面，今本中的哲思与高度上也秉承了帛书《易传》中的《繆和》。

《同人》卦卦辞

今本：同人于野，亨，利涉大川，利君子贞。

帛书：同人于野，亨；利涉大川，利君子贞。

《同人》初九爻：

今本：初九，同人于門，无咎。

帛书：初九，同人于門，无咎。

《同人》六二爻

今本：同人于宗，吝。

帛书：同人于宗，閤。

帛书《易传》中关于《同人》卦的卦辞、初爻爻辞、二爻爻辞都有解释，我们将其放在一起，比较研究。我们先看一下帛书《易传》的内容，“卦曰：同人於野，亨。利]涉大川。孔子曰：此言大德之好遠也。所行□□□□遠，和同者衆，以濟大事，故曰[利涉大川]。卦曰：同人於門，无咎。[孔子曰：此言]元所同唯[元門人]而已矣，小德也□□。[卦曰：同人于]宗，貞藺。孔子曰：此言元所同唯元室人而已[矣]。□□□□□□，故曰貞藺。”由以上的内容来看。显然三者所采取的是同样的语式，并且在层次上有着显而易见的差距。“於野”者，“大德”；“於門”者，“小德”，“于宗”者，“貞藺”。那么差别的原因在哪里？我们先看一下今本关于《同人》的解释。

今本之中《同人》的卦辞是“同人于野，亨，利涉大川，利君子贞。”，其中“利君子贞”是帛书《易传》所没有提及的。而在帛书的经文中则是有的。我们先看一下关于“利君子贞”的解读，《周易正义》说到：“与人和同，义涉邪僻，故‘利君子贞’也。”而在《彖传》之中，“同人，柔得位得中而应乎乾，曰‘同人’。《同人》曰：‘同人于野，亨，利涉大川。’乾，行也。文明以健，中正而应，君子正也。唯君子为能通天下之志。”所引用的“同人曰”也是没有“利君子贞”的，特别值得注意的是，《彖传》中有“文明以健”中的这个“健”字，应当是与帛书中的“健”相一致的含义，因为《同人》卦之卦象为天火同人，

而“文明以健”显然就是就卦象而言，“文明”为离，朱熹在《周易本义》中注曰：“离，亦三画卦之名。一阴丽于二阳之间，故其德为丽，为文明。”，“健”就是代表了“乾”。而由《彖传》的内容来看，再次说明帛书的内容在时间上要早于今本。而且在今本之中，《彖传》提到了“君子为能通天下之志”，《象传》提到“君子以类族辨物”，而这些内容的共同特点就是言及“君子”。帛书之中是“大德之好远”，没有主语。从这两者的不同来说，帛书所强调的是“远”字，故言之“利涉大川”；而今本所强调的是一个“正”字，所以“中正而应”其强调的“正”是“位之正”，即《彖传》之“得位”。换言之，所谓“君子”除具有高尚的道德之外，还应居有其位，所言之“同”者，不是私人感情的一致，而是合乎于道德与社会礼法的“贞正之义”，如程颐所云：“夫《同人》者，以天下大同之道，则圣贤大公之心也。常人之同者，以其私意所合，乃昵比之情耳。故必于野，谓不以昵近情之所私，而于郊野旷远之地，既不系所私，乃至公大同之道，无远不同也，其亨可知。能与天下大同，是天下皆同之也。天下皆同，何险阻之不可济？何艰危之不可亨？故利涉大川，利君子贞。上言于野，正谓不在昵比。此复言宜以君子正道。君子之贞，谓天下至公大同之道，故虽居千里之远，生千岁之后，若合符节，推而行之，四海之广，兆民之众，莫不同。小人则唯用其私意，所比者虽非亦同，所恶者虽是亦异，故其所同者，则为阿党，盖其心不正也。故同人之道，利在君子之贞正。”只有这样的“和同”，才能涉“大川之险”，才能“于野而亨”。

《同人》初九爻，强调的是“门”字，帛书《易传》所言是“门人”之“门”。而对应“门人”的是小德。这与“于野”之“大德”是明显相对的。因此我推断“门人”者，当为相识之人，“于野”者，显然是不相识之人。在帛书《易传》的作者看来，门人的和同是不如“同人于野”的，其仅仅称得上是“小德”，仅仅是“无咎”而已。而在今本之中，“门”的含义则有“家门”之意，更为重要的是，今本《象传》中有“出门同人，”而王弼云：“居同人之始，为同人之首者也。无应于上，心无系吝，通夫大同，出门皆同。故曰‘同人于门’也。出门同人，谁与为咎？”。其中“无应于上”应当指得是与九四爻，初四相应，而《同人》卦九四为阳爻，不能与初九爻相应。所以“无应于上”。故能“无咎”。因此，与帛书《易传》所强调的“门人”不同，今本对于初九爻的解释是顺承卦辞

所言，显然，在今本的解读之中，初九爻还是符合君子的行为标准。“门”所强调的是“出门”有应。而在帛书《易传》看来，仅同于“门人”即使“无咎”，亦低于“于野”之大德。

《同人》的六二爻，则过渡到了错误的一面，帛书《易传》称其为“贞蔺”，而今本《象传》则云：“吝道也”，王弼注曰：“应在乎五，唯同于主，过主则否。用心扁狭，鄙吝之道。”孔颖达在其疏语中解释“宗”为“宗族”之意。帛书《易传》则释之为“室人”，这显然与前面的“门人”相一致，而比较与“门人”，“室人”的范围更小，所以，就有“无咎”转为了“贞蔺”。对于“室人”，我想比较合理的解释应当是“宗室之人”，即是有血缘关系的人，这与今本之“宗族”在意义上是相同的。那么，为什么六二爻的爻辞就是“吝”呢？我们先看一下古人的解释，除去我们前面所引三家，程颐云：“二与五为正应，故曰‘同人于宗’。‘宗’，谓宗党也。同于所系应，是有所偏与，在《同人》之道为私狭矣，故可‘吝’。二若阳爻，则为刚中之德，乃以中道相同，不为私也。”，朱熹在《周易本义》中曰：“六二虽中且正，然有应于上，不能大同而系于私，吝之道也，故其象占如此。”。显然，“吝”的原因在于“有应”。从卦象上讲，就是六二爻与九五爻阴阳相应。

梳理了今本与帛书《易传》对于《同人》卦辞以及初二两爻的解释，我们产生了三个问题，其一，帛书《易传》的立足点在于何处？帛书《易传》三处解读的不同在于范围的不同，在其看来，一个具有大德的人，其基本所具有的是和同于天下的包容精神。“于野”的内涵有两点，一者为“远”，一者为“众”，只有做到这两点，才能“济大事”，“涉大川”。而不同与此范围的“门人”、“室人”，则不是值得学习的。其二，今本与帛书《易传》在“门”的解释有着不同的理解，帛书《易传》强调的是和同门内之人，只能无咎；而今本所言则是出门而和同，就会无咎。两者的重点是截然不同的。其三，就是为什么六二“有应”而为“吝”呢？这是建立在《同人》的基础之上的，从今本对于《同人》的理解来看，所谓“君子”所看重的他人同于自身，故初九曰“出门同人”，即别人与自己的和同，而这种“同”除了是源于“君子”的自身品德，更是源于“正居其位”。而孔颖达之后的解释，六二爻是与九五之爻相应，其有“宗党”之意，这在于封建社会是礼法所绝不能容忍的，故而得到“吝”的评价。

《大有》六五爻

今本：厥孚交如，威如，吉。

帛书：闕復交如，委如，終吉。

此爻我们还是先看一下帛书《易传》的解释，“卦曰：絞如，委如，吉。孔子曰：絞，日也；委，老也。老日之行□□□，故曰吉。”《汉书》中提到西汉易学大家丁宽丁将军时，曾言其“作《易说》三万言，训故举大谊而已，今《小章句》是也。”从这来看，汉代初期的经文注疏是简练而达其要，而帛书《易传》中的这段注释，亦是同样地文风。“絞”字，当通“皎”字^①，做明亮之意，曹植之《洛神赋》中有云：“远而望之，皎若太阳升朝霞”由此，解释“絞”为日之意，“委”者，刘大钧先生之《今、帛、竹书〈周易〉综考》考证“《二三子》引孔子解‘委’作‘老也’，可知其读‘委’作‘萎’。”^②而以“日”与“老”来解释六五爻，则又出于卦象，《大有》为卦，内卦为乾，外卦为离，《说卦传》中“离为日、其于木也，为科上槁。”《周易正义》释之：“科，空也。阴在内为空，木既空中者，上必枯槁也。”可见，“日”与“萎”皆来源于离卦。这也再次印证我在前面所说的，经卦中间一爻往往表达这一卦所代表的含义。

而今本的解释与帛书《易传》是截然不同的，《象传》中曰：“‘厥孚交如’，信以發志也。‘威如’之吉，易而无備也。”，王弼则顺承其意，“君尊以柔，處大以中，无私於物，上下應之，信以發志，故其孚交如也。夫不私於物，物亦公焉。不疑於物，物亦誠焉。既公且信，何難何備？不言而教行，何爲而不威如？爲‘大有’之主，而不以此道，吉可得乎？”孔颖达在疏语中则做出了更为具体的解释，“‘厥’，其也。‘孚’，信也。‘交’謂交接也。‘如’，語辭也。六五居尊以柔，處大以中，无私於物，上下應之，故其誠信，物來交接，故云‘厥孚交如’也。‘威如吉’者，威，畏也。既誠且信，不言而教行，所爲之處，人皆畏敬，故云‘威如’。以用此道，故得吉也。”这些都与帛书《易传》的解读差之千里。事实上，我认为这种差距依然是根源于时代背景，《象传》以及其他的解释，是在礼法更为完善，宗法更为严格的情景下产生的，而五爻在这样的语

① 刘大钧先生之《今、帛、竹书〈周易〉综考》考证今本之“交”，帛书之“絞”，竹书之“汶”，其义皆同于“皎”。

② 《今、帛、竹书〈周易〉综考》29页，刘大钧著，上海古籍出版社2005年8月出版

境中有着自身特殊的含义，即为“九五之尊”。那么再将“萎”这样的解释与五爻联系在一起，显然是不合时宜的。这一点在时代背景更为后面的解释体现的愈加明显，如程颐云：“六五当《大有》之时居君位，虚中为孚信之象。人君执柔守中，而以孚信接于下，则下亦尽其信诚以事于上，上下孚信相交也。”，朱熹在《周易本义》中曰：“《大有》之世，柔顺而中，以处尊位，虚己以应九二之贤，而上下归之，是其孚信之交也。然君道贵刚，太柔则废，当以威济之则吉，故其象占如此，亦戒辞也。”这些解释之中帝王思想就更加浓厚了。

与今本相比，帛书《易传》为何要以“老”与“日”来解释六五爻呢，又因何称“吉”呢，我想这里的“老”应当解释为“衰老”，日则代表“日之行”，即太阳的运行，而这两者的共同特点是天道不可违，人力所不可抗拒。显然，在帛书《易传》看来，人们只要认识到天道，遵循天道，就可以得到“吉”，同时，《大有》上九爻为：“自天佑之，吉无不利。”，也从一个侧面印证了这一点。而今本则将重点放在了“孚”字，将其代表的“信”作为了这一爻的核心思想，从而有不同见解。

《谦》卦卦辞

今本：《谦》：亨，君子有终。

帛书：[《谦》：亨，君]子有终。

我们先看一下今本之意，今本《彖传》中有曰：“天道亏盈而益谦，地道变盈而流谦，鬼神害盈而福谦，人道恶盈而好谦。谦尊而光，卑而不可逾，君子之终也。”。这与帛书《二三子》中的内容“吉，谦也；凶，橘也。天乳骄而成谦，地微骄而实谦，鬼神祸福谦，人亚骄而好[谦]。”是几乎完全一致的，而我们再看一下《繆和》中对于《谦》卦卦辞的解读，“子曰：天道毁盈而益谦，地道销[盈而]流谦，[鬼神害盈而福谦，人道]亚盈而好谦。谦者，一物而四益也；盈者，一物而四损者也。故耶君以为丰荏，是以盛盈使祭服忽，屋成加昔，宫成初隅。谦之为道也，君子贵之。故曰：谦，亨，君[子又冬]。”我们就会惊奇的发现，与《二三子》相比，《繆和》的内容与今本《彖传》更为接近，甚至是一模一样的，这就再次提醒我们，今本中的《易传》与帛书《易传》有着密切的联系，我们看一下两者的不同在于“鬼神”一句，而从前后文的对比来看，帛书《二三子》

中在这里出现了错漏，其基本含义应当是与《彖传》相一致的，关于这一段文字，邓立光先生认为是孔子所引用的周公之言，这一点从汉代的文献中可见端倪，事实上，从《繆和》的文字也可以看出一二，《繆和》之中有一段是“子曰：天之道崇高神明而好下，故萬勿歸命焉；地之道精博以尚而安卑，故萬勿得生焉。耶君之道尊嚴復知而弗以驕人，嗛然比德而好後，故[天下歸心焉]。”，与我们前面所引用的一段其主要的差距就在于没有“鬼神”之道，我们知道，孔子本身是很少谈起“鬼神”的，《论语》中有“子不语怪、力、乱、神。”，“敬鬼神而远之”。这些都表明了孔子的鬼神观，而《繆和》的内容也合乎孔子的一贯思想，所以，《繆和》中有“鬼神”内容有可能是对于周公之言的引用，而《二三子》则是孔子自己的观点。

对比前面我们在解释《屯》卦九五爻时，我们发现《繆和》中思想与今本是比较接近的，而《二三子》则不然，那么，从这三者的比较出发，我认为可以得出的结论就是《二三子》在时间上早于《繆和》，而《繆和》早于今本，其原因如下，第一，从《繆和》与《彖传》的内容相似来看，《二三子》不可能存在于两者之间，所以，《二三子》或者早于两者，或者晚于两者。第二，从《繆和》与《彖传》相比，《繆和》不但有“谦者，一物而四益者也。”更有“盈者，一物而四损者也。”故其内容要比《彖传》丰富，但在语言的系统性、整体性上要差于《彖传》，这表明《彖传》极有可能是在《繆和》的基础之上予以总结，故《繆和》要早于《彖传》。第三，从文章的结构来看，《二三子》在内容上主要是对卦爻辞的解释，其全篇所涉及二十余卦，大多为“以象释易”或“以理释易”。而《繆和》则是以问答体，自述体等方式出现，内容上则是引用《周易》中的卦爻辞来说明做人，特别是作为君主的道理，从结构上看，《二三子》的结构比较松散，极有可能是当时孔门弟子关于易学的学习笔记，而《繆和》与《昭力》在结构上更为严密，有可能是后世对于一些当时的一些解《易》思想的综合，李学勤先生也曾就这个问题指出《二三子》的文辞更为古朴，因此，《繆和》在时间上要晚于《二三子》。综上所述，三者时间上的顺序应当是《二三子》早于《繆和》，《繆和》早于今本《易传》。

《豫》六三爻

今本：盱豫悔，遲有悔。

帛书：杆餘恐，遲有恐。

帛书《易传》关于这一爻的解读是这样的：“卦曰：盱予，悔。孔子曰：此言鼓樂而不戒患也。夫忘亡者必亡，忘民[者必]□□□□□□□□行□□至者，元病亦至，不可辟，禍福或辜，□□□□□□□□□□□□□□方行，禍福畢至，知者知之，故廢客恐懼，日慎一日，猷有誠行。卒至之患，盱予而不□□□□□□□□”而今本《象传》则是“盱豫有悔，位不当也。”。从两者来看，“悔”的定性是一致的，所不同的在于“悔”的原因，在帛书看来，“悔”的原因在于“鼓樂而不戒患”，所以“忘亡者必亡”，而帛书《易传》所希望君子保持一种谨慎的生活态度。故曰“日慎一日”。这种思想在《周易》中不止一次出现，如《乾》卦九三爻的“君子终日乾乾，夕惕若厉，无咎。”《系辞传》中的“君子安而不忘危，存而不忘亡，治而不忘乱，是以身安而国家可保也。”，而其根源大概就是《系辞传》所云的“《易》之为书也不可远，为道也屡迁……又明于忧患与故。”，我们可以说帛书《易传》是从易理的角度揭示了这个“悔”字，而今本解释《豫》卦六三爻之“悔”，则言之“位不当也”，这就是从象数上来解释，那么，为什么六三爻“位不当”呢？我们看一下几种代表性的解释，王弼曰：“居下体之极，处两卦之际，履非其位，承‘动豫’之主。若其睢盱而豫，悔亦生焉。”《周易正义》曰：“以六三居不当位，进退不得其所，故‘盱豫有悔’。”程颐曰：“六三阴而居阳，不中不正之人也。以不中正而处豫，动皆有悔。‘盱’，上视也，上瞻望于四，则以不中正不为四所取，故有‘悔’也。”《周易本义》曰：“‘盱’，上视也。阴不中正，而近于四，四为卦主，故六三上视于四，而下溺于豫，宜有悔者也。”从这四个观点来看，这些解释都是从六三爻与九四爻的关系出发，认为九四爻为一卦之主，而六三爻不中不正“履非其位”，不为卦主所取。而又有睢盱之貌，故有“悔”生之。与帛书相比，二者所强调的都在于不合时宜的“豫”（高兴之貌）是“悔”之所在，所不同的在于帛书《易传》所注重的是一种更具哲理性质的思索，一种浓郁忧患意识的思索。而今本重点在于“位”，而“位”又是与卦主所相关。从这一爻辞的解释之中，我们可以更为清晰的看出今天我们所看到的一些解易著作是明显受到历史的局限，如孔颖达、程颐、朱熹等人的解读，无不带有明显的时代痕迹，而与易之原意失之远矣。

《中孚》九二爻

今本：鶴鳴在陰，其子和之，我有好爵，吾與爾靡之。

帛书：鳴鶴在陰，汭子和之；[我有好爵，吾與爾]羸之。

关于这一爻的解释，帛书在《二三子》与《繆和》中分别出现了一处，但二者的意思大相径庭，而今本的解读似乎与《二三子》相同，按照我们前面的推论，这三者有着一个时间上的先后，现在的情况似乎就是《繆和》改变了《二三子》的论断，而今本又改变了《繆和》的论断，那么，事实又是如何呢？

我们先看一下《二三子》的解释，“[卦]曰：鳴鶴在[陰，汭子和之，我]有好爵，與爾羸[之。孔]子曰：鳴[鶴]□□□□□□□□□□。汭子隨之，通也；昌而和之，和也。曰和同，至矣。好爵者，言耆酒也。弗有一爵與衆□□□□□□□□□□□□□□之德，唯飲與食，絕甘分少。”前面的内容都比较好理解，而所谓的改变，就在于“爵”字。《二三子》中关于“爵”字是这样的“好爵者，言耆酒也。”，而《繆和》则是“夫爵祿在君，在人君”，今本之中，王弼曰：“不私权利，唯德是与，诚之至也。”。根据《古代汉语词典》，“爵”字共有两个含义，一个是指古代的一种酒器，引申为饮酒。第二个则是指爵位，以及授予爵位。从这里来看，《二三子》所言显然属于第一个含义，《繆和》所言属于第二个含义，而王氏所言，却有点其义不明。这个“不私权利”所指为何呢？《周易正义》中孔颖达的注释是“靡，散也，又无偏应，是不私权利，惟德是与。若我有好爵，吾原与尔贤者分散而共之，故曰‘我有好爵，吾与尔靡之。’”，而承王弼之学注《易》的程颐关于这一爻的解释是“‘好爵’我有，而彼亦系慕，说‘好爵’之意同也。有孚于中，物无不应，诚同故也。至诚无远近幽深之间，故《系辞传》云，‘善则千里之外应之，不善则千里违之’。言诚通也。至诚感通之理，知道者为能识之。”可见两者都是将“爵”字解释为“酒”，这与《二三子》篇是一致的，那么，孔氏与程氏的解读符合王弼的本意吗？在笔者看来，正是有赖于帛书《易传》的出现，我们才有机会真正读懂王弼之注，我认为王弼还是继承了《繆和》的意思，将“爵”字解释成为爵位之意，照《繆和》的解读，“[明君之]□汭人也，訢焉而欲利之；忠臣之事汭君也，驩然而欲明之，驩訢交迴。”君王要懂得与臣子分享，才能“此即王之所以君天下也。”，而王弼显然

是在这样的基础之上，提出“不私权利”，王弼将分享的原则定义在“德”，主张将德行修养视为君主赏赐爵位的标准。而在孔氏的疏语之中，这种要求君主与臣子分享恐怕成为了一种奢望，故而或者因为时代的变化而未能理解王弼的原意，或者因为其他原因而不能直抒王弼之意，故“爵”字的含义有所变化。

《小过》六五爻

今本：密雲不雨，自我西郊，公弋取彼在穴。

帛书：密雲不雨，自我西茭；公射取皮在穴。

这一爻的对比比较难，因为帛书《易传》中关于这一爻辞的解释只有一句话，“卦曰：密雲不雨，自我西郊，公射取皮在穴。孔子曰：此言聲君之下舉乎山林坎畝之中也，故曰公射取皮在穴。”我们从这短短的几十个字中确实难以有什么重大发现，但还是有几点疑问可提，第一，何为“声君”，其二，就是“君”与“公”是一种什么样的关系。关于第一点，我想“声君”应当是“圣君”的同音假借；而关于第二点，我认为这恰恰反映了《二三子》的创作年代是在春秋时期，在春秋之前，“公”所代表的可以是诸侯一类的人物，这样的人士虽然分封在外，但似乎还属于臣子的范围，不可能用“圣君”这样的词汇去形容，而在“礼崩乐坏”的春秋时代，如齐桓晋文这样的一方霸主，事实上已经不再是简单的臣子地位，而在这样的历史背景之下，“公”的含义极有可能也发生了变化，从而以致用“圣君”来形容“公”的行为，而我们再看一下今本之中的解释，王弼解释“公”字则完全没有了“君”的含义，“公者，臣之極也，五極陰盛，故稱公也。弋，射也。在穴者，隱伏之物也。‘小過’者，過小而難未大作，猶在隱伏者也。以陰質治小過，能獲小過者也，故曰‘公弋取彼在穴’也。除過之道，不在取之，是乃密雲未能雨也。”显然，在王弼的时代，“公”是不可能也不允许与“君”字有任何的联系，所以帛书的解释无人提起，而取而代之的是“公”为“臣之极”。从这里来看，再次印证了我们前面所言，任何一种对于原典的解释，都无法摆脱其时代的痕迹，即使像王弼这样以二十四岁的青年才俊，即使他可以“扫象不谈”，摒除汉代《易》学的弊端，开一代学风，却依然无法摆脱时代的影响，由此可知，得知一种原典的本义是多么艰难。

借由我们前面所言，是否可以认为帛书《二三子》的解释在后世就失传了，事实并非如此，从王弼的解释来看，除了时代的影响而将“公”的含义有所变化，对于“取皮在穴”的解读同样不同，帛书《二三子》将其引申解释为发掘在民间的人才，而王弼解释为一个过错隐遁未发，尚没有产生重大影响的一种态势，这两者显然有着明显的区别，而在后世的一些注《易》作品中，我们也可以发现有的在这一爻上与帛书《二三子》有着相同的理解，如《周易折中》引明代姚氏舜牧所言：“当此之时，欲沛膏泽于生民，必须下求穴之士以为辅，乃可也。故又戒之以求助，抑之以下贤。”显然就与帛书有着相同的理解，由此可见帛书的部分内容传播下来了，但“公”字释为“君”者，却随着社会的变更而再没有被提起。

《恒》卦卦辞

今本：亨，无咎，利贞，利有攸往。

帛书：亨，无咎，利贞；利有攸往。

《恒》九三爻

今本：不恒其德，或承之羞，贞吝。

帛书：九三，不恒其德，或承之羞，贞吝。

帛书《二三子》的解释是卦辞与九三爻辞出现在一起的，同时《缪和》之中也有关于《恒》卦九三爻的解释，我们将这些内容综合在一起，与今本的相关内容作一个比较。

先看一下卦辞，帛书《二三子》中关于《恒》卦卦辞的解释虽然没有什么缺字，但内容不是太多，“[卦]曰：恒亨，无[咎，利贞，利]有攸往。[孔子曰：恒亨者]，恒其德，其德曰长，故曰利贞。元占曰：丰，大□□□□□□□□。”从这段文字来看，帛书将“德行”视为“亨通”的重要条件，坚持“德行”的结果就是达成“亨通”，而在今本之中，解释与帛书基本一致，如《彖传》曰：“恒‘亨，无咎，利贞’，久于其道也。”，王弼解释为：“道德所久，则常通无咎而利正也。”这说明王弼极有可能见到并继承了帛书的解释，而《彖传》的内容则再次显示出其在时间上晚于帛书的特质，《彖传》在后面的内容中又说到：“天地之道，恒久而不已也。得其所久，故不已也。‘利有攸往’，终则有始也。得

其常道，故终则复始，往无穷极。日月得天而能久照，四时变化而能久成，圣人久于其道而天下化成。言各得其‘所恒’，故皆能长久。”从这里来看，显然《彖传》的思想更具有哲理性，逻辑性，同时在思想上更接近汉代的天人思想，因而笔者判断《彖传》的真正完成年代可能比较晚，有可能是在汉初武帝立《易》学博士之际。同时，关于卦辞的解读，帛书含有一点值得我们注意，就是“元占曰：豐，大□□□□□□□□□□。”从这句话中可以发现一个问题，其一，“元占曰”说明帛书的年代是筮理并举的，孔子十分重视占筮，这在帛书中也不止一次体现，通过这个卦辞的解释，我们可以看到占辞同样是解释卦爻辞的一种手段，其次，帛书中的“豐”，应当就是指的《丰》卦，而《丰》卦与《恒》卦有什么关系呢？从今本之中似乎难有什么发现，而我们注意帛书的卦序，《恒》卦之前就是《丰》卦，这说明帛书的卦序绝对是与占筮有关的，今天我们所能见到的六十四卦排列顺序，除了通行本《周易》是以《序卦传》的顺序，尚有《杂卦传》中的卦序、帛书《易经》的卦序以及西汉京房所著的《京氏易传》中的卦序等多种，而刘大钧先生早就指出了京氏卦序与帛书卦序的关系，而京氏的卦序就是和占筮相关，世称“纳甲筮法”，从我们前面对于“占”的分析，以及京氏卦序与帛书卦序的共通性，我们可以发现帛书的卦序极有可能也是用于占筮时的一种卦序，而且，在帛书《易传》的《衷》篇中有一段文字：“肫老[得之]□□也，蒙老得之]隋也，[孺者得之]畏也，容老得之疑也，師老得之裁也，比老得□也，小畜老[得]之未□也，……”这里解释各卦所用的卦序，正是今天的通行本卦序，由此可见在帛书的写作时代，今天的通行本卦序已经存在，而帛书的作者却并没有选择其作为帛书《易经》的排序方法，这说明帛书卦序也有着相当重要影响，甚至在某时某地超过了通行本卦序。同时，《衷》篇中也有一处提到了“占曰”，即是“履也老，德之空也；谦也者，德之□也；復也老，德之本也；恒也老，德之固也；損也老，德之脩也。益[也老，德]之譽也；困也者，德之欲也；井也老，德之地也；渙也老，德制也。是故占曰：履和而至，谦莫而光，復少而辨於物，恒久而弗厭，損先難而後易，益長裕而與，宋寤而達，井居汙所而遷，[渙稱]而救。是故履以果行也，謙以制禮也，復以自知也，恒以一德也，損以遠害也，益以興禮也，困以辟咎也，井以辨義也，渙以行權也。”这一段话与今本《系辞传》

中的一段几乎完全一样，唯一的不同在于最后一卦，帛书是《涣》，而今本《系辞传》是《巽》，那么，两者孰是孰非呢？笔者认为当以帛书为准，下试论之。

第一，这一段文字共有九卦出现，从卦象上讲，前面三卦《履》、《谦》、《复》，都是一阳五阴之卦，而后面的六卦，除去有争议的最后一卦，《恒》、《损》、《益》、《困》、《井》都是三阴三阳之卦，而《涣》卦正是三阴三阳，而《巽》则不是。第二，将以上九卦分为三组，我们就会发现它们之间在卦象上有着一定的关联，众所周知，孔颖达在《周易正义》之中总结卦序时提出了一个卦变原则，即“非覆即变”。我们看一下第一组《履》、《谦》、《复》三者的卦象，《履》与《谦》是变，而《谦》与《复》似乎没有什么关联，但是有一点也许是我们所忽略的，在过去研究孔颖达所言“非覆即变”时，往往只是将其定义在对通行本卦序的解释之上，所以，只注意了将一个卦作为一个整体去看待，而忽略了卦自身的组成，六十四卦是由八卦相叠加而成，而八卦的产生则要明显早于六十四卦，特别是帛书的出土，出现了新的八卦叠加方式，我们更应注意将每一个别卦不再简单的是为一个整体，而是发掘其内卦与外卦的关系，从这个角度出发，我们重新审视孔颖达所言，我们发现《谦》与《复》是内卦作覆。同样的，我们再看看第二组，即《恒》、《损》、《益》，《损》与《益》的关系不言自明，那《恒》卦呢，《恒》卦与《益》卦是内外两卦相覆，《恒》为上雷下风，《益》为上风下雷。现在就是关键的第三组了，我们先将最后一卦定义为《涣》，我们看一下《困》、《井》、《涣》，《困》与《井》的关系是一卦而覆，在通行本之中，两者相邻；而《涣》与《井》则是我们所言的内外两卦相覆，《涣》是上风下水，《井》则是上水下风。这与第二组的变化不谋而合。而如果第九卦是《巽》，以上变化则无法成立，所以，笔者认为此处当是《涣》卦，今本《系辞传》之《巽》是错误的。

从以上的分析中，我们可以发现，这九卦的顺序符合通行本卦序，而《衷》篇文字中的“占曰”，说明我们所见的通行本卦序极有可能也与占筮有着直接的关系。

与《二三子》中关于《恒》卦卦辞的解释连在一起的是关于《恒》卦九三爻的解释，其内容是“[卦]曰：不恒其德，[或]承之愆，贞吝。孔子曰：此言小人知善而弗为，攻进而无止，损几则口择矣，能[无吝乎？]”，而《繆和》篇也有关

于这一爻的解释，内容如下“子曰：恒之九三曰：不恒其德，或承之羞，贞[蔺]。子曰：不恒其德，言不德行之无恒也。德行无道，则亲疏无；亲疏无，[则]必将□□□□□□蔺，故曰不恒其德，或[承之羞，贞蔺。”从中两段文字来看，前者用现实的例证解释什么是“不恒其德”，后面一段则直接阐明了“不恒其德”的结果，我们再看一下今本中的解释，《象传》中是：“‘不恒其德’，无所容也。”，孔颖达对于王弼的疏语是“‘无所容’者，谓不恒之人，所往之处，皆不纳之，故‘无所容’也。”。王弼的解读则是“处三阳之中，居下体之上，处上体之下，上不至尊，下不至卑，中不在体，体在乎恒，而分无所定，无恒者也。德行无恒，自相违错，不可致诘，故‘或承之羞’也。施德于斯，物莫之纳，鄙贱甚矣，故曰‘贞吝’也。”，孔颖达的疏语是“虽在三阳之中，非一体之中也。‘不可致诘’者，诘，问也。违错处多，不足问其事理，所以明其羞辱之深，如《论语》云‘于予与何诛’。”笔者认为从这些解释，我们可以发现一些它们之间微妙的关系，我们先看一下帛书《繆和》中的“亲疏无”，什么是“亲疏无”呢？我认为这里合理的解释应当是“亲疏不分”，儒家是一个讲究血缘亲情的学派，所谓“亲亲而仁民”，这与春秋时代同样为显学的墨家学派的所谓“兼爱”思想形成了鲜明的对立，显然，在儒家的事业之下，墨家所推崇的“兼爱”就是“亲疏无”，就是一种“不恒其德”的表现，从这个视角出发，我们再审视一下帛书《易传》与《象传》的说法，《二三子》中的“小人”之说，应当是早于《繆和》的，因为《二三子》对于这一爻的理解只是落实在君子与小人的层次，在其看来，小人的行为“知善而弗为，攻进而无止”，正是“不恒其德”体现，而时间上晚于《二三子》的《繆和》则发挥了这种观点，在其看来，“善”在很大程度上是建立在亲情的基础之上，故“百善孝为先”。而忽略亲情、亲疏不分，恰恰就是一种“知善而弗为”，《繆和》将“知善而弗为”、“亲疏无”作为对于“不恒其德”的解读，正是体现了其思想来源于《二三子》。而《象传》的思路则比较明显来源于《繆和》，一个人不分亲疏、不恒其德，其必然的结局就是“无所容也”，因为儒家认为泯灭了人们之间的血缘亲情，人就失去了其做为万物之灵的基础本性，也就无异于禽兽了，试问，一个如同禽兽的人又如何会有容身之所呢？这也正是《象传》所要阐述的道理，而王弼与孔颖达的解读，都是建立在《象传》的基础之上，其含义也都是秉承了《象传》的主体思想，所值得注意的是王弼从卦象上

解释了“不恒其德”的原因，这说明他还是受到了汉代象数《易》学的影响，而并非完全“扫象不谈”。

《解》上六爻

今本：公用射隼于高墉之上，获之，无不利。

帛书：公用射复于高庸之上，获之，无不利。

帛书《易传》关于这一爻辞的解释是这样的“卦曰：公用射隼于高[墉之上，穫之]，无不利。孔子曰：此言人君高志求賢。賢者在上，則因口用之，故曰[公用]射隼于[高墉之上。”从这里的这段文字我们不难发现，这与前面我们所提到的解释《小过》卦六五爻的解释有着惊人的相似，这里同样是用“君”来对应“公”字，而且这里的“人君”在意思上显然更为明确，就是指的当时实际统治者，而通过爻辞所表达的思想也有相近之处，就是希望作为实际统治者的“人君”能够更多的发掘人才，使用人才，就像打猎一样的去追求人才，在分析《小过》卦的时候，我们已经提出这些都反映了帛书《易传》的创作年代，而我们再看一下今本对于《解》卦的诠释，今本《象传》曰：“‘公用射隼’，以解悖也。”，《周易正义》引王弼曰：“初为四应，二为五应，三不应上，失位负乘，处下体之上，故曰‘高墉’。墉非隼之所处，高非三之所履，上六居动之上，为解之极，将解荒悖而除秽乱者也。故用射之，极则后动，成而后举，故必‘获之’，而‘无不利’也。”，孔颖达曰：“隼者，贪残之鸟，鸇鹞之属。墉，墙也。六三失位负乘，不应于上，即是罪衅之人，故以譬于隼。此借飞鸟为喻，而居下体之上，其犹隼处高墉。隼之为鸟，宜在山林，集于人家‘高墉’，必为人所缴射，以譬六三处于高位，必当被人所诛讨。上六居动之上，为解之极，将解之荒悖而除秽乱，故用射之也。……公宅臣之极。上六以阴居上，故谓之‘公’也。”，而今本《系辞传》中也有关于这一爻辞的解释，“子曰：‘隼者，禽也。弓矢者，器也。射之者，人也。君子藏器于身，待时而动，何不利之有。动而不括，是以出而有获。语成器而动者也。’”从这几段文字来看，内容是比较一致的，就是从爻辞的文字出发直接性的解读爻辞，而从今本与帛书《易传》的对比之中，发现了几个变化，第一，就是“公”字的含义，从帛书《易传》与孔氏之说对比来看，后者对“公”字的解释显然是受到了当时社会的影响，这也再次体现出时代对于学术的

左右。第二，帛书《易传》与《系辞传》都有“子曰”的内容，但两者内容截然不同，笔者认为这种不同正是孔子因材施教的最好例证，从这两者来看，帛书《易传》的内容是引《易》释事，透过经文中的道理教导作为君主或统治者如何行为，这属于政治论的范围，针对的是那些有政治抱负的学生，而《系辞传》中的内容，在帛书《系辞传》中同样出现了，而且两者几乎完全一样，所以可以推断这段文字同样是夫子之言，而在这里孔子讲的就是一个君子对于这一爻辞体会，以及在这种体会之下的行为，这属于人性论的范畴，这样的内容显然是面对更为多数的弟子。而由以上两点来说，这正突现了帛书的价值在于其内容与思想上与今天我们所看到的传世文本有着诸多的不同，我们在研读的过程中，不止一处发现了后世的解释由于受到时代与社会环境的影响，而对经文无意或者有意的进行了改动，这些改动有一些尚有一定的学术价值，有的则没有意义，甚至完全曲解经文之义，试想，如果没有封存地下数千年之久，未有一字一处改动的帛书出土，我们以上的这些工作又从何谈起呢？同时，帛书之中有着许多我们未曾见过的思想，这对于我们更为清晰的解读先秦《易》学有着重要的意义。

《艮》卦爻辞

今本：艮其背，不獲其身，行其庭，不見其人，无咎。

帛书：根汙北，不獲汙身。行汙廷，不見汙人，无咎。

帛书《易传》对于《艮》卦爻辞的解释字数不在少数，但由于在几个关键地方都出现了缺字，使得其内在的涵义表达不是很清楚，但是从这样残缺的文字之中，我们依然可发现帛书《易传》与今本存在着很大的不同，我们就从这些不同入手，分析两者关系。

先看一下帛书《易传》的文字，“卦曰：根汙北，不獲汙身；行汙廷，[不見汙人。无咎。孔子]曰：根汙北者；言口事也。不獲汙身者，精口口口也。敬宮任事，身口口者鮮矣。汙占曰：能精能白，必為上客；能白能精，必為口口。以精白長口，難得也，故曰[行]汙廷，不見汙人，无咎。”这段文字之中，我们先分析几个关键字，先说“敬”，作“做事严肃认真，不苟且”，如《左传·僖公二十八年》：“戒尔车乘，敬尔君事，诘朝将见。”，“任”，作“担当、担任”，《孟子·万章上》：“其自任以天下之重如此。”，“精”，作“精诚，纯一”，

如《国语·周语上》：“然则长众使民之道，非精不和，非忠不立，非礼不顺，非信不行。”，“白”，作“纯真，廉洁贞清”，如《庄子·寓言》：“大白若辱，盛德若不足。”从这些字的含义来说，帛书《易传》对于《艮》卦爻辞的解释同样有着政治论的色彩，其突出的作为统治阶级应当洁身自好，不存私念的做好自身的工作，这样才能“无咎”。这样的解《易》思想，既是夫子对于弟子的教导，更是一种告诫。而我们再看一下今本的内容，《彖传》曰：“艮，止也。时止则止，时行则行，动静不失其时，其道光明。艮其止，止其所也。上下敌应，不相与也。是以不获其身。‘行其庭，不见其人，无咎’也。”，《象传》曰：“兼山，艮，君子以思，不出其位。”，王弼曰：“目无患也。所止在后，故不得其身也。相背故也。凡物对面而不相通，‘否’之道也。艮者，止而不相交通之卦也。各止而不相与，何得无咎？唯不相见乃可也。施止于背，不隔物欲，得其所止也。背者，未见之物也。未见则自然静止，静止而未见，则‘不获其身’矣。‘相背’者，虽近而不相见，故‘行其庭，不见其人’也。夫施止不于未见，令物自然而止，而强止之，则奸邪并兴，近而不相得则凶。其得‘无咎’，‘艮其背，不获其身，行其庭，不见其人’故也。”，《周易正义》孔颖达疏语曰：“‘艮其背，不获其身，行其庭，不见其人，无咎’者，‘艮，止也’，静止之义，此是象山之卦，其以‘艮’为名。施之于人，则是止物之情，防其动欲，故谓之止。‘艮其背’者，此明施止之所也。施止得所，则其道易成，施止不得其所，则其功难成，故《老子》曰：‘不见可欲，使心不乱也。’‘背者，未见之物也。’夫‘未见则自然静止’。夫欲防止之法，宜防其未兆。既兆而止，则伤物情，故施止于未见之所，则不隔物欲，得其所止也。若‘施止于面’，则‘对面而不相通’，强止其情，则‘奸邪并兴’，而有凶咎。止而未见，则所止在后，不与而相对。言有物对面而来，则情欲有私于己。既止在后，则是施止未见。所止未见，何见其身，故‘不获其身’。既‘不获其身’，则相背矣。相背者，虽近而不相见，故‘行其庭，不见其人’。如此乃得‘无咎’，故曰‘艮其背，不获其身，行其庭，不见其人，无咎’也。又若能止于未兆，则是治之于未萌，若对面不相交通，则是‘否’之道也。但止其背，可得‘无咎’也。”从这些内容来看，显然其强调的是一个“止”的涵义与延伸，特别是《彖传》的内容，突出了“时”的概念，这是《周易》的一个重要思想，在其看来，将行为与时机结合，

正是一名君子的行为准则，这里面所包含的避世无为的思想，所针对的也不是与帛书《易传》一样的统治阶级，而应当是被统治阶级，这样人们的行为就要受到一定的限制，而这种限制很大程度就来自社会的形势，因此，分析两者的内容差异，我们发现帛书《易传》更偏重于政治论，而今本则更倾向于人性论。同时，《彖传》所体现的“时”的思想，在哲学层面上也要高于帛书《易传》。

《艮》六五爻

今本：艮其辅，言有序，悔亡。

帛书：艮其股，言有序，恐亡。

帛书《易传》中关于《艮》卦六五爻的解释是这样的，“[卦曰：根其辅]，言有序。孔子曰：[此]言也吉凶之至也，必皆於言语。择善[而言]，择利而言害，塞人之美，阳人之亚，可胃无德，凶亦宜矣。君子虑之内，发之口，口口不言，不[言利]，不言害，塞人之亚，阳[人之]美，可胃有序也。”从内容看可以得出几点理解，第一，“有序”与“无德”相对，显然“序”就意味着“德”；第二，对于“德行”的内涵，孔子有着明确的界定，那就是评论他人的优点与缺点就是德行有无的标准；第三，在孔子看来，一个人的言语，不仅代表了他的德行，亦昭示着他的吉凶，即所谓“吉凶之至，皆于言语。”从以上三点来看，孔子对于六五爻的解释是相当系统的，那么，为什么会做出这样的解读呢？先看今本《彖传》：“‘艮其辅’，以中正也。”王弼曰：“施止于辅，以处于中，故口无择言，能亡其悔也。”《周易正义》孔颖达曰：“辅，颊车也，能止于辅颊也。以处其中，故‘口无择言’也。言有伦序，能亡其悔，故曰‘艮其辅，言有序，悔亡’。”《周易折中》引苏轼言：“口欲止，言欲寡。”引赵彦肃曰：“能默故能言，非默而不言也。由言以推行，所谓艮者，亦如是而已。”引谷家杰曰：“止在言前，非出口方思止也，然‘有序’为止，止亦非缄默之谓也。”，从以上诸家注《易》来看，王弼突出了两点，其一是祸从口出，其二则是止言处中，而自王弼之后，无不继承了王氏所言，突出了这样的含义，再对比《彖传》的内容，我们就会发现王弼的思想显然是在《彖传》与帛书《易传》的双重影响下产生的，由此我们可以判断这一爻的“辅”字与说话有着密切的关系，这一点无论是从孔颖达的疏语，还是从《艮》卦的前后爻辞中都可以进一步推定，而这种关于“止其言”的思想，孔子是提倡有所言，有所不言，而王弼之后则直接就是由于祸从

口出而不再有言，两者有着比较明显的变化，这样的变化实际是一种倒退，因为帛书《易传》的内容丰富，论证系统翔实，对事情的两面性进行了辩证的分析，其结论对于学习者有着相当正面鼓励的作用，教导一个君子在日常生活中的行为，而王弼的解读则要消极的多，只是对于君子行为的一种劝解，更多的是告诉人们不要做什么，而不是如何做，更多是一种明哲保身的思想。

《丰》卦卦辞

今本：亨，王假之，勿忧，宜日中。

帛书：亨，王假之；勿忧，宜日中。

我们还是先看看帛书《易传》的解释，“卦曰：豐，亨，王假[之]；勿自憂，宜日中。孔子曰：[此言盛]也勿憂，用賢弗害也。日中而盛，用賢弗害，元亨亦宜矣。黃帝四輔，堯立三卿，帝王者之處□□□也□□□□。”我认为“孔子曰”后面的内容应当如下句读“[此言盛]也，勿憂，用賢弗害也。”这里的“盛”字，显然是对于《丰》卦的解释，其含义应当与《彖传》所言的“丰，大也。”是一样的，显然《丰》卦是做“盛大”解，而“用贤弗害”则是对于“勿忧”的解读，这里又出现了一个问题，《二三子》中这里所引卦辞是“勿自憂”，而后面孔子的解读是“勿憂”，而帛书的经文中是“勿憂”，今本也作“勿忧”，《彖传》曰：“丰，大也。明以动，故丰。王假之，尚大也。‘勿忧，宜日中’，宜照天下也。日中则昃，月盈则食，天地盈虚，与时消息，而况于人乎？况于鬼神乎？”《象传》曰：“雷电皆至，丰。君子以折狱致刑。”王弼曰：“大而亨者，王之所至。丰之为义，阐弘微细，通夫隐滞者也，为天下之主，而令微隐者不亨，忧未已也，故至‘丰亨’，乃得勿忧也。用夫丰亨不忧之德，宜处天中，以偏照者也，故曰‘宜日中’也。”孔颖达曰：“‘丰，亨’者，‘丰’，卦名也，《彖》及《序卦》皆以‘大’训‘丰’也，然则丰者，多大之名，盈足之义，财多德大，故谓之为丰。德大则无所不容，财多则无所不齐。无所拥碍谓之为‘亨’，故曰‘丰，亨’。‘王假之’者，假，至也，丰亨之道，王之所尚，非有王者之德，不能至之，故曰‘王假之’也。勿，无也。王能至于丰亨，乃得无复忧虑，故曰‘勿忧也’。用夫丰亨无忧之德，然后可以君临万国，遍照四方，如日中之时，遍照天下，故曰‘宜日中’也。”通过这些解释，再结合帛书《易传》的解说，

我们对于这一爻辞的含义就有了比较清楚的理解，首先，《丰》卦所蕴含的卦义突出了一个“大”字，一种“盛大”的内涵，而这样的内涵恰恰是作为统治者的“王”所应当拥有与运用的，“段”通“假”，做“吸收，采取”之意解。《吕氏春秋·用众》：“物固莫不有长，莫不有短。人亦然。故善学者，假人之长以补其短。”而“勿忧”与“日中”则是“王”学习，吸纳《丰》卦精神的结果，当然，在这众多的解释之中，含义也是在不断变化的，帛书《易传》中多一个“自”，所强调的就是“王”与“臣”的对比，帛书《易传》认为“王”吸纳《丰》卦的精神，重要的就是“用贤弗害”，也就是以“大”的精神任用贤才，这样才会“日中而盛……元亨亦宜矣。”，同时，帛书《易传》还举了历史的例子。因此，帛书《易传》所突出的是如何在国家的治理之中实践《丰》卦的思想，如何发挥人的能动性，所体现的是一种人道的思想，而《彖传》、王弼都在一定程度继承了这样的基本思路，所不同的在于《彖传》中除了这样的思想，还有着“日中则昃，月盈则食，天地盈虚，与时消息，而况于人乎？况于鬼神乎？”，这样的内容显然是以天人合一的思想注《易》，反映出的是一种明显的天道思想，这与帛书是不一样的，而孔颖达的注释之中将“假”字视为“至”，认为只有具备“王者之德”才能体味《丰》卦所蕴含的德行修养，其所突出的是“王者之德”，《丰》卦反而变成了次要的地位，这又反映出了一种王道的思想，通过三者的对比，我们不难发现，其注《易》的理念随时代的变迁而变化。

《涣》九五爻

今本：涣汗其大號，渙，王居无咎。

帛书：涣元肝大號，渙王居，无咎。

我们先对比一下帛书与今本的经文，帛书《易传》中是“[卦]曰：涣其肝，大號。”而今本是：“九五，涣汗其大号，渙王居，无咎。”二者的主要区别就在于“涣其肝”与“涣汗其”的文字差别，那么为什么会有这样的不同呢？我们先看一下帛书《易传》的解读，“[孔子曰]：涣，大美也，肝，言元内，元内大美，元外必有大聲問。”帛书《易传》的字面涵义比较明确易懂，但有两个问题，第一，卦辞中“涣”作何解？帛书经文中是“渙”字，按照帛书《繆和》篇的解释，“渙者，散也”，这与今本是相一致的，而《二三子》此处将“渙”用为“涣”，

而且明确指出“矣，大美也。”显然两者有所不同，且绝不是一时笔误所致，因此，我们推断这里所存在的一种可能就在于《二三子》与《繆和》是出于孔子的两派弟子，或者就像我们前面所说的，孔子因材施教，对于经文中同样的内容可能在不同场合有着不同的解释。我们再看“肝”，帛书《二三子》曰：“言汭内”，显然是将“肝”作肝脏解，取其为内脏之意，“矣其肝”者，其意十分明确，就是说一个君子，只要内在德行修养到达美的境界，其身外之名就会自然而然有了，特别是帛书中的“问”字，表明这种外在的名声不是君子的主体行为，而是外在的一种客体行为。这个“问”字是何等境界，就如同一句谚语所言：“如果我们不能改变生活，那就改变我们生活的方式！”这样的精神恰恰是我们当今所缺乏的，而帛书《易传》的这种精神，则给与了我们一个卸去枷锁，解放心灵的方法，这里笔者又想到了《论语·雍也》中的一段话，“子曰：‘贤哉！回也。一簞食，一瓢饮，在陋巷。人不堪其忧，回也不改其乐。贤哉！回也。’”这与帛书《易传》的内容有着异曲同工的道理，《论语》的内容强调的一个人内心的快乐，帛书《易传》所突出的是内心的美丽，只有一个内心做到快乐与美丽的人，才会拥有真正的快乐，才俱有能够征服一切的美丽。

前面我们分析了帛书《易传》中的“矣其肝”，那么今本中的“涣汗其大号”呢？《象传》中没有这一句的任何信息，我们再看看王弼与孔颖达的解释，王弼曰：“王居无咎。处尊履正，居巽之中，散汗大号，以荡险阨者也。为涣之主，唯王居之，乃得无咎也。”孔颖达曰：“‘涣汗其大号’者，人遇险阨，惊怖而劳，则汗从体出，故以汗喻险阨也；九五处尊履正，在号令之中，能行号令，以散险阨者也，故曰‘涣汗其大号’也。‘涣，王居无咎’者，为涣之主，名位不可假人，惟王居之，乃得无咎，故曰‘涣，王居无咎’。”两者都提到了此爻为《涣》卦之主，而又以人体出汗这一自然现象来比喻王令发出不可收回，而唐代之后诸家亦从此论，程颐曰：“五与四君臣合德，以刚中正巽顺之道治涣，得其道矣。惟在涣洽于人心，则顺从也。当使号令洽于民心，如人身之汗，浹于四体，则信服而从矣。如是则可以济天下之涣，居王位为称而‘无咎’。‘大号’，大政令也。谓新民之大命，救涣之大政。再云‘涣’者，上谓涣之时，下谓处涣如是则‘无咎’也。在四已言‘元吉’，五惟言称其位也。《涣》之四五通言者，《涣》以离散为害，拯之使合也。非君臣同功合力，其能济乎，爻义相须，时之

宜也。”，朱熹在《周易本义》中说：“阳刚中正，以居尊位，当涣之时，能散其号令，与其居积，则可以济涣而‘无咎’矣。故其象占如此。九五《巽》体，有号令之象。‘汗’，谓如汗之出而不反也。‘涣王居’如陆贽所谓散小储而成大储之意。”这些解释无不强调“王令”不可违，不可逆的思想。显然是出于对王权的吹捧，这与帛书《易传》的思想可谓差之千里，从内容上来看，王弼之后的解读将“涣”作“散”解，似乎在意义上与《涣》卦本身有着更为密切的联系，而帛书《易传》的内容则与前后不是十分协调，但其思想高度则要大大高于后世之说。

《未济》卦辞

今本：亨，小狐汔济，濡其尾，无攸利。

帛书：亨；小狐气涉，濡其尾，无攸利。

帛书《易传》关于《未济》卦辞的解释只有短短的一句话，“卦曰：未济，亨，[小狐]涉川，幾济，濡其尾，无迺利。孔子曰：此言始易而终难也，小人之贞也。”内容却十分值得体味，其点出了小人之贞，并且明确小人之贞与“始易而终难”相关，那么就有了两个问题，第一，是否有君子之贞呢，君子之贞是否就是“始难而终易呢”；第二，“贞”的涵义究竟是什么？

我们先看一下帛书《易传》中间出现的几次“贞”字，在《二三子》中，除去引用卦辞自身所涉及的“贞”字，还出现了“大人之贞”与“圣人君子之贞”，分别是：“孔子曰：鼎大矣，鼎之迁也，不自往，必人举之，大人之贞也。”“嗛，易告也；就民，易遇也。圣人君子之贞也，度民宜之，故曰利以见大人。”而其他帛书《易传》诸篇则没有相关内容，从这里来讲，似乎《二三子》之中“贞”是分为不同种类的，对不同的人群则存在不同的“贞”的定义与内涵。这里的“大人之贞”与“圣人君子之贞”应当作“坚贞，有操守”解，同时，引申为一种高尚的品德，《文言传》中有“贞者事之干也…贞固足以干事。”可见，“贞”是作为一个人有为的一个基础条件，由此，我们可以看出所谓的“小人之贞”，就在于小人没有坚守贞操的德行，因此，“小人之贞”实际就是“小人无贞”，而并不存在不同内涵的“贞”，而从“始易而终难”也可以解释“小人之贞”是很难做到的，所以才会“始易而终难”。

我们再看一下今本对于《未济》卦辞的解释,《彖传》中曰:“‘未济,亨’,柔得中也。‘小狐汔济’,未出中也。‘濡其尾,无攸利’,不续终也。虽不当位,刚柔应也。”,《象传》曰:“火在水上,未济。君子以慎辨物居方。”《周易正义》中孔颖达曰:“‘未济,亨’者,‘未济’者,未能济渡之名也。未济之时,小才居位,不能建功立德,拔难济险。若能执柔用中,委任贤哲,则未济有可济之理,所以得通,故曰‘未济,亨’。‘小狐汔济,濡其尾,无攸利’者,汔者,将尽之名。小才不能济难,事同小狐虽难渡水,而无余力,必须水汔,方可涉川。未及登岸,而濡其尾,济不免濡,岂有所利?故曰‘小狐汔济,濡其尾,无攸利’也。”从这些内容来看,我们可以发现两点,其一,《周易正义》将一个卦辞分为两个部分,前面是“未济,亨”,后面是“小狐汔济,濡其尾,无攸利”,“亨”字是对于《未济》的定义,这一点应当是没有什么问题的,而后面的内容则是解释了什么是“亨”,这里又有了一个问题,那就是经文的不同,在前面我们解读的《中孚》卦、《丰》卦等时都出现过,这些在帛书的经文与传文中,同样的一卦一爻在内容上却有所不同,这就说明《周易》的内容,包括经文在内,其文字的确定,有着一个相当漫长的过程,在这其中,可能在相当长的时间中有着几个不同版本的经文流行于世,这些经文在内容绝大部分相同,但也存在着些许差别。

(二) 明学聚问辩之道的《繆和》与《昭力》

《繆和》篇是帛书《易传》中字数最多的一篇,同时也是涉及卦爻辞最多的一篇,而且内容比较完整,当今学术界关于这一篇的研究,主要集中在训诂,探究其与《昭力》篇的关系,以及其解《易》体例上,并以此来推断其成书年代,笔者的论述重点将放在其内容与今本中关于同样卦爻辞之解释的对比上,对于以上几个方面会引用一些学术界达成共识的一些观点,同时提出自己的一些浅见。

《繆和》共涉及卦爻辞二十余条,详见附表,其中有几条我们在解读《二三子》时已经提到了,另外,《繆和》之中关于《谦》卦九三爻、《复》卦六二爻、《讼》卦六三爻、《恒》卦初六爻几处,由于缺字过多,其义难明,为避免牵强附会,枉自猜度之嫌,故而未有涉及。因此,我们主要就剩下的内容加以论述。

《涣》九二爻

今本：涣其机，悔亡。

帛书：涣其阶，恐亡。

我们先看帛书《易传》中的内容，“子曰：涣其阶，散也。其阶，幾也，時也。古之君子時福至則進取，時亡則以讓。夫時至而能既焉，散走其時，唯恐失之。故當其時而弗能用也，至於其失之也。唯欲為人用，則可得也才！將何无每之又？受其昌，其福而弗能蔽其窮，逆福其死。故其在詩也曰：女弄，不敝衣常；士弄，不敝車輪。无千歲之國，无百歲之家，无十歲之能。夫福之於人也；既焉，不可得而其也。故曰：其福又央，即人知福之難得而其也，是以又矣。故易曰涣其阶，每亡，則口言於能其時，悔之亡也。”从一段文字中，我们发现其所关注的重点有三个字，其一是“时”，“古之君子時福至則進取，時亡則以讓。”，显然是将正确处理“时”看作君子必须具备之德，而与时相关的是“福”，其含义应当视为“时”的结果，或言受到“时”的影响，第三就是“其”，从前后文的内容来看，“其”作追求解，通“奔”字，而在帛书《易传》的内容中间，我们发现其有内容整体有着比较完备的哲学含义，首先其赋予“时”崇高的地位，时间的概念本身就有着特殊的哲理意味，特别是“时”对人的影响，而从帛书《易传》的内容来看，“时”是多层次的，“其阶，幾也，時也。”我们讲“其”作“追求”解释，可见“时”还与人们的追求有着直接的关系，对待“福”的态度则决定人生的三重境界，而最为重要的就是下面的一句：“无千歲之國，无百歲之家，无十歲之能。夫福之於人也；既焉，不可得而其也。”这里首先正面阐述了事物变化的客观性，指出人生中没有永远的胜利者，不要幻想长盛不衰。同时，又从反面指出每个人的“福”都是既定的，不可以过于贪婪。也许有人会认为帛书《易传》的思想过于宿命论，实则不然，其一，帛书提出了对于“福”存在不同的态度而导致不同的结果，因此“福”是个人可以把握的，其二，帛书并没有完全否定人们可以追求“福”，只是提醒人们要懂得珍惜眼前，要懂得适可而止，而不要得陇望蜀。正是由于帛书《易传》有机的将“时”、“福”、“其”三者结合起来，辩证论述了三者的关系，从而体现出了夫子由《涣》卦爻辞出发而对于人生的一种深刻思考。

我们再看一下今本中的解读,《象传》曰:“‘涣奔其机’,得愿也。”《周易正义》中王弼云:“机,承物者也,谓初也。二俱无应,与初相得,而初得散道,离散而奔,得其所安,故‘悔亡’也。”孔颖达作疏语曰:“‘涣奔其机’者,机,承物者也,初承于二,谓初为机,二俱无应,与初相得,而初得远难之道,今二散奔归初,故曰‘涣奔其机’也。‘悔亡’者,初得散道而二往归之,得其所安,故悔亡也。”我们注意到,帛书是“贲”与“階”,今本作“奔”与“机”,显然今本是用意义所在代替本来之字,所以由此也可以判断帛书在时间上要早于今本,而从今本的内容来看,《象传》所言“得愿”,亦本于帛书之“即人知福之難得而贲也”,指追求而得偿所愿,而王弼与孔氏之言,则完全处于另一种解释体系,其忠实于卦的本身,由《涣》卦自身的卦象出发,以阴阳相应解释了此爻之意,就其内容而言,解释“机”为“承物者也”,当是“机器”之“机”,而“奔”作“奔跑”而非“追求”解释,这就体现出了与帛书《易传》的巨大差异,对于这样的差异,我认为可能有两种原因,其一,王弼等毕竟在时间上与帛书有着明显的差异,这可能导致帛书的思想在传播的过程中出现偏差,其二,则就在于两者属于不同的注《易》流派,其思想本身就存在不同,当然这其间还有其他复杂的可能性,我们就不一一阐明,而站在现代人的视野,可以将其视为不同的时代作品。

《涣》六四爻^①

今本: 涣其羣,元吉,涣有丘,匪夷所思。

帛书: 涣元羣,元吉;涣[有丘,匪]娣所思。

与前面的几爻的解读一样,帛书《繆和》篇同样的是用《涣》卦的道理来解读了一下君王的所为,我们看看其中是如何说的,“吕昌問先生曰:[天]下之士皆欲會□□□□□於樓與以相會也,以為至是也。今易涣之六四曰:涣元羣,元吉。此何胃也?子曰:異才,天下之士所貴!夫涣羣,散。元羣,善之始也。吉羣,百福之長也。夫羣黨餽使□□□□□□□比周相譽,以奪君明,此古亡國敗家之法也,明君之所行罰也,將何元吉之又矣?吕昌曰:吾聞類大又焉耳,而未能以辨也,願先生少進之以明少羣也。子曰:明王[即]君□□□□□然,

^①《涣》卦六四爻在顺序上不在六二爻之后,为比较明显,置于此处。

立為刑辟，以散汙羣黨，執為賞慶對列，以勸汙下羣臣黔首男女。夫人竭力盡知歸心于上，莫敢備黨侍君，而主將求於人矣。汙曰：渙汙羣，元吉，不亦宜乎？故詩曰：[嘒彼]小星，參五在東；瀟瀟宵正，蚤夜在公，是命不同。彼此在胃也。”这里的内容又提到了君臣之间的关系，在孔子看来，所谓的“渙其群”就是要避免大臣结党营私，他认为所谓的大臣朋党正是一个国家“亡国败家”之象，同时，孔子在第二段回答中提出了自己的理想君臣模式，即“執為賞慶對列，以勸汙下羣臣黔首男女。夫人竭力盡知歸心于上，莫敢備黨侍君，而主將求於人矣。”可以这一段比较完整的回答了关于国家权力分配的问题。我们再看一下今本的论述，《象传》曰：“‘渙其群，元吉’，光大也。”王弼曰：“逾乎险难，得位体巽，与五合志，内掌机密，外宣化命者也，故能散群之险，以光其道。”孔颖达曰：“‘渙其群’者，六四出在坎上，已逾于险，得位体巽，与五合志，内掌机密，外宣化命者也。能为群物散其险害，故曰‘渙其群’也。……能散群险，则有大功，故曰‘元吉’。”从中三者的内容来看，《象传》用了“光大”二字，为什么会用到这样的两个字呢，答案似乎离不开帛书，因为我们在前面的分析中发现，《象传》的内容往往与帛书有着密切的关联，一些看起来难以理解的解释实际都是引申帛书的解读而产生的，这一处亦不例外，帛书在这一段的论述的结尾处引用了《诗经》的一段，是《诗·召南·小星》，其中第一句“嘒彼小星，参五在東”，清代王先谦作《诗三家义集疏》中疏语引《毛传》曰：“嘒，微貌，小星，众无名者。三心五嚙”其中“心”与“嚙”都是星的名称，其笺语道：“众无名之星，随心、嚙在天，犹诸妾随夫人，以次序进御于君也。”显然这就是以光亮的大小来定次序，而帛书中孔子引用《诗经》的内容，就是要说明君臣次序不可乱，《象传》的“光大”正是基于这个理念，所谓的“光大”就在于突出君主之“光”。王弼的解释也有一点这方面的痕迹，但其解释的重点只是讲了作为臣子的应然所为，对于“朋党”的问题没有涉及，而孔颖达在王弼的基础上则进一步脱离的帛书的解释轨迹，所谓的“散”变成“能为群物散其险害”。这就几乎完全是不同的解读。

《困》卦卦辞

今本：亨，貞大人吉，无咎。有言不信。

帛书：亨；貞，大人，吉，无咎；有言不信。

帛书《易传》中繆和关于《困》卦的提问比较有趣，众所周知，《周易》是一部占卜之书，提到占筮，自然就有吉凶之分，所以在《周易》的卦名中就存在着一些代表了所谓“吉凶”的卦名，如《泰》、《否》、《损》、《益》，《困》卦从名字上讲似乎不是什么吉利的代表，但是其卦辞曰：“亨。贞，大人吉，无咎。有言不信。”，这里的“亨”字属于《困》卦的卦德，繆和正是提问为什么《困》卦会有这样的卦德与卦辞。我们看看夫子的回答，“子曰：此即人之所重言也，曰又言不信。凡天之道壹陰壹陽，壹短壹長，壹晦壹明。夫人道九之。是故湯[囚于桀]王，文王紂於條里，[秦繆公困]於殽，齊桓公辱於長釣，戍王勾踐困於[會稽]，晉文君困[於]驪氏。古古至今，柏王之君未嘗困而能□□[者，未之有]也。夫困之為達也。亦猶□□□□□元□□□□□□□□□□故易曰：困，亨，貞；大人吉，無[咎；又言不信。此]之胃也。”在这里夫子以史注《易》，阐述了人生的成功往往要经历艰难的道理，其中涉及到天道与人道的关系，夫子认为人道本于天道，“大人”则解释为“柏王之君”，“又言不信”则为“此即人之所重言也”。这是一个非常典型的以史解《易》，以史释《易》的例子，透过《易》的内涵，阐发人生大道。我们再看看今本的解读，《彖传》曰：“困，刚揜也。险以说，困而不失其所亨。其唯君子乎？贞，大人吉，以刚中也。有言不信，尚口乃穷也；”《象传》曰：“泽无水，困。君子以致命遂志。”王弼曰：“困必通也。处穷而不能自通者，小人也。处困而得‘无咎’，吉乃免也。”《周易正义》中孔颖达作疏语：“‘困’者，穷厄委顿之名，道穷力竭，不能自济，故名为‘困’。亨者，卦德也。小人遭困，则‘穷斯滥矣’。君子遇之，则不改其操。君子处困而不失，其自通之道，故曰‘困，亨’也。处困而能自通，必是履正体大之人，能济于困，然后得吉而‘无咎’，故曰：‘贞，大人吉，无咎’也。处困求济，在于正身修德。若巧言能辞，人所不信，则其道弥穷，故诫之以‘有言不信’也。”我们看一下二者的异同，首先是“大人”，帛书在这里解释为“柏王之君”，简单的说就是“君王”的意思，而今本解释为“履正体大之人”，似乎并不一定就是君王，第二是“有言不信”，帛书所谓“重言”，意在强调，而今本却完全不同，《彖传》解为“尚口乃穷”，《周易正义》中孔颖达疏语曰：“处困求通，在于修德非用言以免困。徒尚口说，更致困穷，故曰‘尚口乃穷’

也。”由此可见其对“言”是予以否定的。而与帛书《易传》的内容相类的则可能是《象传》，孔颖达对“君子以致命遂志”的解释如下“君子之人，守道而死，虽遭困厄之世，期于致命丧身，必当遂其高志，不屈挠而移改也，故曰‘致命遂志’也。”对比帛书《易传》，二者确实有几分相类。

《丰》九四爻

今本：豐其蔀，日中見斗，遇其夷主，吉。

帛书：豐汭剖，日中見斗；禺汭夷主，吉。

《丰》卦在《二三子》与《繆和》中都有出现，《二三子》所引用是卦辞，而《繆和》所引用为九四爻辞，我们看看其中的内容“繆和問于先生曰：吾聞先君汭[舉]義錯法發[號]施令於天下也，皎焉若□□□□□世，循孝不惑眩焉。今易豐之九四曰：豐汭剖，日中見斗；禺汭夷主，吉。何胃也？子曰：豐者，大也。剖者，小也。此言小大之不惑也。蓋君之為討立賞慶也，若臆執然。大能[馭]細，故上能使下，君能令臣。是以動則又功，靜則又名。列執必奠，賞祿甚厚，能弄傳君而國不損敝孝，蓋無又矣。日中見鬥，夫日孝，君也。久孝，臣也。日中而久見，君將失汭光矣。日中必頃，幾失君之德矣。遇孝，見也。見夷主孝，汭始夢兆而亟見之孝也，汭秦繆公、荆莊、晉文、齊桓是也。故易曰：豐汭剖，日中見斗；禺汭夷主，吉，此之胃也。”从这段师徒的问答之中，我们可以完整明晰的看到夫子解《易》授徒的过程，特别是孔子的论述，先“训诂举大意”，后引史以释理，从整体来看，这里所阐述的是关于君臣关系的道理，我们具体分析一下，“剖”字，《古代汉语词典》中分开解，帛书释之为“小”，在这里引喻臣子，丰为“大”，自然是代表了“君主”，帛书分析了君臣关系的正常态势应当是“大能馭细”，“上能使下”，而也有可能出现非正常的态势，即“日中必頃”，这是往往就会“禺汭夷主”，孔子举例“秦繆公、荆莊、晉文、齊桓是也”，这段文字大体就是这个含义，有几点再细看一下，“惑”字，这里解释为“混乱”，“小大之不惑”事实上是指的君臣之序不可乱。而“见夷主也”，则不是孔子所在时代一种无可奈何的心态，故而“始夢兆而亟見之孝”所体现的正是孔子这样的落寞的心态，他是多么渴望恢复君臣正位的秩序，多么渴望出现象齐桓公这样匡扶正统的臣子，所以，其通过《丰》卦的解释，抒发自己的心境。而与之对比，

我们看看今本的解读,《象传》中曰:“‘丰其蔀’,位不当也。‘日中见斗’,幽不明也。‘遇其夷主’,吉行也。”王弼曰:“以阳居阴,丰其蔀也。得初以发,夷主吉也。”《周易正义》孔颖达曰:“‘丰其蔀’者,九四以阳居阴,闇同于六二,故曰‘丰其蔀’也。‘日中见斗,遇其夷主,吉’者,夷,平也。四应在初,而同是阳爻,能相显发,而得其吉,故曰‘遇其夷主,吉’也。言四之与初交相为主者,若宾主之义也。若据初适四,则以四为主,故曰‘遇其配主’。自四之初,则以初为主,故曰‘遇其夷主’也。二阳体敌,两主均平,故初谓四为‘旬’,而四谓初为‘夷’也。”我们发现,《象传》的内容与帛书是比较接近的,特别是“位不当也”,而王氏与孔氏之言,则又是另一番解读,尤其是今本之中“剖”作“蔀”,王弼曰:“蔀,覆暧,鄣光明之物也。”即是遮挡阳光的物件。可见“蔀”字与“剖”字两者截然不同,而另一方面,与前面我们分析一样,王弼的分析还是从《丰》卦自身的卦象爻位出发,这无疑是汉代易学的特征,因此,我们常常讲到王弼所谓“扫象不谈”,实际只是针对汉代虞翻之辈,其自身仍然无法真正摆脱时代的背景,而帛书《易传》所呈现在我们面前的,则是真正的带有儒家特色的“义理之学”。这也是值得我们注意与学习的。

《蒙》卦卦辞

今本: 亨,匪我求童蒙,童蒙求我。初筮告,再三瀆,瀆則不告,利貞。

帛书: 亨;匪我求童蒙,童蒙求我;初筮吉,再參瀆,瀆即不吉,利貞。

《繆和》关于《蒙》卦的内容,我们先看一下提问者吕昌的话,“吕昌问先生曰:夫古之君子,忝思慮舉錯也,內得於心,外度於義。外內和同,上順天道,下中地理,中適人心。神□□□□□□□□管之,聞今周易曰:蒙,亨,非我求童蒙,童蒙求我;初筮吉,再參瀆,瀆即不吉,利貞。以昌之私,以為夫設身無方,思慮不察,進很無節,瀆焉則不吉矣,而能亨忝利彖,古又之乎?”这里的提问比较简单,就向我们分析《困》卦所言,提问的是为何“不吉”而又“利贞”,除去问题本身,我们从这里还可以发现两点,其一,是对于“君子”的定义,这段话从多个角度,明晰的勾勒出什么才是君子的行为,这在我们今天这样一个纷争复杂,熙攘于利的时代,无疑有着重要的意义,君子的核心就是一个“心”字,帛书所谓“內得於心”、“中適人心”,落实的就是一个“心”字,一个他

人的“心”与自身的“心”的纯然契合，而这样的契合，又是贯通宇宙天地，流行社会之本然，这样的心灵，是顺天应地之基，有了这样的心，就是一个君子。而这段文字的另一处精彩则是“讀”的定义，我们将在后面结合夫子之言一起论述。

我们再看看孔子的回答，“子曰：□□□□□也而又不然。夫内之不咎，外之不逆，管管然能立志於天下，若此，成人也。成人也，世无一夫，則可強及與才？故言曰：古之馬及古之鹿，今之馬今之鹿。夫任人□□□過亦君子[也。”接着，“呂昌曰：若子之言，則易蒙上矣。”孔子针对吕昌的“君子”，提出了“成人”的概念，“成人”与吕昌所言的“君子”差不多，但似乎又不及“君子”，孔子接着讲到“成人”在当今的社会都很少，都是可期不可求，何况“君子”，因此，孔子认为所谓“君子”的标准，应当随着社会的发展而有所变化。不能用古代的君子标准要求现代人，而要有容人之心。而吕昌的“若子之言，則易蒙上矣。”，这个“蒙上”是否是《蒙》卦上六爻呢？《蒙》卦上六爻的爻辞是：“击蒙，不利为寇，利御寇。”《象传》的解释是：“利用御寇，上下顺也。”笔者认为所谓“蒙上”就是《蒙》卦上六爻，由今本《象传》之言来看，《蒙》卦上六爻讲的是“上下相顺”，即团结周围的人，而孔子在帛书《繆和》中所言，同样强调容人之过是君子的品德；首先要有一颗包容之心，才能团结周围之人，才能称得上真正的君子。而吕昌正是认为孔子此言得《蒙》卦上六爻指旨，因此再次提问。我们看看孔子的第二段回答：“子曰：何必若此而不可察也。夫蒙然少未又知也。凡物之少，人所知好也。故曰蒙，亨，非我求童蒙，童蒙求我，又知能，不求无能，無能[求]又能，[故曰非]我求童蒙，童蒙求我。初筮吉，聞元始而知元冬，見元本而知元[末，故]曰初筮吉。再參讀，讀即不吉，反復問之而讀，讀弗敬，故曰不吉。弗知而好學，身之賴也，故曰利[貞]。君子于仁義之道也，雖身弗能，則能已才？日夜不休，冬身不卷，日日載載必成而後止，故易曰：蒙，亨，非我求童蒙，童蒙求我；初筮吉，再參讀，讀即不吉，利貞。此之胃也。”这一段字详细论述了整个卦辞，所谓的“蒙”就是年纪轻、知识少的人，所谓的“求”就是一个求学的过程，所谓的“讀”，则是读慢而反复问之的过程。而整体上说孔子认为之所以可以称为“利贞”，根源

就在于学习上要孜孜不倦，有求知好学的精神。这里比较难以理解的就是“讀”字，《论语》有云“温故而知新”，为什么这里的“讀”是“不吉”呢？关于这个问题，我们结合今本的内容看一下。

今本中的卦辞与帛书不一样，其内容如下：“蒙，亨。匪我求童蒙，童蒙求我。初筮告，再、三渎，渎则不告。”其关键就在于帛书“吉”今本作“告”。帛书的经文中也是“吉”字，所以不应当是笔误所致。我们再从内容上来看，“告”在帛书的内容背景下似乎也能说得通，因此，笔者认为一种存在的可能性就是经文的本来是“吉”字，但孔门弟子根据夫子的解释将“吉”字改为了“告”字。其次，今本关于“蒙”字的解释，孔颖达曰：“蒙者，微昧闇弱之名。物皆蒙昧，唯原亨通，故云‘蒙、亨’。‘匪我求童蒙，童蒙求我’者，物既闇弱而意原亨通，即明者不求于闇，即匪我师德之高明往求童蒙之闇，但闇者求明，明者不咨于闇，故云‘童蒙求我’也。”这与帛书中孔子讲到的教育学习时一致的，我们再回到“渎”字（帛书的“讀”应当的“渎”的通假），孔颖达对于“渎”的解释如下：“‘再三渎，渎则不告’者，师若迟疑不定，或再或三，是褻渎，渎则不告。童蒙来问，本为决疑，师若以广深二义再三之言告之，则童蒙闻之，转亦渎乱，故不如不告也。”显然，在孔颖达的解释中间，所谓的“渎”是“我”之“渎”，而非“童蒙”之“渎”。帛书中的“渎”则是由于“童蒙”之“渎”而产生了“不吉”，这就是帛书与孔颖达的基本不同所在。

通过前面的分析，我们现在对于《蒙》卦有了基本的认识，《蒙》卦卦辞的内容原始是“蒙，亨，非我求童蒙，童蒙求我；初筮吉，再參讀，讀即不吉，利貞。”这就是对于占卜过程的直接记录，而孔子在其基础上引申发挥，比喻在教育的过程中间要保持一种认真学习的态度，不能有“渎”的心态，这里所谓的“渎”，实际就是吕昌在提问时所言：“設身無方，思絜不察，進很無節，讀焉則不吉矣。”而孔门弟子在传承研习孔子思想的过程中，将卦辞中的“吉”改成了“告”，或者就是本来就有此处是“告”字的版本，这就出现了今本的内容：“蒙，亨。匪我求童蒙，童蒙求我。初筮告，再、三渎，渎则不告。”而王弼的解读之中“渎，蒙也。能为初筮，其唯二乎？”，可见其时“渎”仍然是与“蒙”相关联的，而到了唐代，孔颖达将“渎”与“我”联系在一起，改变了原来的模样。

以上便是我对于《蒙》卦的推断，这其中有一些个人的臆断，我们再看一下今本《易传》中的内容，《彖传》曰：“山下出泉，蒙。君子以果行育德。”而《象传》曰：“蒙，山下有险，险而止，蒙。‘蒙，亨’，以亨行，时中也。‘匪我求童蒙，童蒙求我’，志应也。初筮告，以刚中也。再、三渎，渎则不告。渎，蒙也。蒙以养正，圣功也。”从这里看，确实表明《蒙》卦的解释是与教育有关的，同时，《彖传》也对于学习提出了一个原则，就是“志应”。王弼对此的解释：“凡不识字者求问识字者，识字者不求所告；闇者求明，明者不容于闇。故《蒙》之为义，‘匪我求童蒙，童蒙求我’也。童蒙之来求我，志应故也。”也再次印证了帛书《易传》对于今本《易传》的影响。

《谦》初六爻

今本：謙謙君子，用涉大川，吉。

帛书：嗛嗛君子，用涉大川，吉。

帛书《易传》中有多处涉及《谦》卦，《二三子》中有关于《谦》卦卦辞的解释，而《繆和》中更是在两段文字中谈到了《谦》卦，其中第一段讲到了《谦》卦九三爻，第二段则涉及了《谦》卦的初爻与卦辞，其中九三爻的解释缺字比较多，其义难以贯通，卦辞的解释我们在分析《二三子》时已经有所阐述，这里主要分析一下对于《谦》卦初六爻的解释，同时整合前后两段。我们看帛书的内容：“莊但[問]于先生曰：敢問於古今之世，聞學談說之士君子，所以皆牧焉，勞汭四枳之力，渴汭腹心而累老，類非安樂而為之也。以但之私心論之，此大老求尊嚴顯貴之名，細者欲富厚安樂[之]實。是以皆口口必勉輕奮汭所穀，幸於天下老，殆此之為也。今易謙之初六汭辭曰：嗛嗛君子，用涉大川，吉。將何以此論也？子曰：夫務尊顯老，汭心又不足者也。君子不然，吻焉不口口，耶也不自尊，口[也不]高世。嗛之初六，嗛之明夷也，耶人不敢又立也，以又知為無知也，以又能為無能也，以又見為無見也。噲焉无敢諛也，以使汭下，所以治人請，牧羣臣之偽也。口君子老，天口口口然以不口口於天下，故奢多廣大，旂樂之鄉不敢渝汭身焉，是以而下驩然歸之而弗厭也。用涉大川，吉老，夫明夷离下而川上，川老，順也。君子之所以折汭身老，明察所以口口口口口，是以能既致天下之人而又之。且夫川老，下之為也。故曰：用涉大川，吉。子曰：能下人若此，汭吉也，不亦

宜乎？舜取天下也，當此卦也。子曰：若此，故能君人。非舜，元孰能當之。”这段孔子的解释之中，首先出现的一个问题就是谈到了卦变，所谓“谦之初六，谦之明夷也”，我们看一下两者的卦象，《谦》卦为上地下山，《明夷》为上地下火，由《谦》卦变化为《明夷》就是初爻发生变化，而从《左传》中蔡墨论龙的内容看，这正与之符合，其曰：“不然，《周易》有之，在《乾》之《姤》曰：‘潜龙勿用’。其《同人》曰：‘见龙在田。’其《大有》曰：‘飞龙在天。’其《夬》曰：‘亢龙有悔。’其《坤》曰：‘见群龙无首，吉。’《坤》之《剥》曰：‘龙战于野。’若不朝夕见，谁能物之？”^①由此可见《缪和》论述卦变的方式与《左传》是一样的，这就证明《缪和》思想来源的时间上应当是属于春秋战国时期。我们再看看孔子具体是如何说的，孔子首先认为君子就应当具有“谦”的品德，无论是在知识，能力以及见解上，都要做到以有为无，其次孔子用《明夷》卦解释了《谦》卦的初爻中的“用涉大川，吉”，这就表明所谓的“卦变”绝不是单纯的变化，而是必然有着一定联系，孔子认为君子要想得到其他人的认可，或者统治者去统治天下的百姓，就必须保持“谦”的态度，才能“致天下之人而又之”，才能“吉”。最后，孔子用一个现实的例子解释了什么是“谦”的德行，孔子认为舜能够成为天下的共主，都在于其有着“谦”的德行，孔子在这里用三句话总结了舜的行为，即为之“苾明夔知守以愚，[博]聞強識守以踐，尊[祿]貴官守以卑。”从孔子的整段论述中我们可以看出，孔子并不是反对君子对于官禄富贵的追求，而是反对一种所谓的“态度富贵”，其强调要在拥有富贵时保持一种谦卑的心态，即常言曰：“视功名如粪土”。真正的君子不会因为地位与环境的变化而产生生活转变，可见衡量一名君子的标准是在于他道德上的高低，而不在于是否拥有地位与财富，所以，我们可以鄙视德行修养差的人，而不可菲薄同时拥有财富与道德的君子。那么孔子这种鼓励“谦虚有为”的思想是否流传下来了呢？我们再看看今本的内容，《象传》曰：“‘谦谦君子’，卑以自牧也。”这里出现了一个“牧”，帛书《易传》中也有一个“牧”字。两者应当是一致的，今本解释“牧”为“养”，那么孔子对于“牧”的理解又是如何呢？从内容上来看，今本是“自牧”，帛书《易传》中提问者庄但讲的是“牧君子”，而孔子则

① 李学勤主编的《十三经注疏·春秋左传正义》，北京大学出版社，1999年1月出版。

认为应当是“牧群臣之伪”，在这里我们应当注意的一点就在于孔子认为有“谦”的“君子”就可以“牧群臣”，那么这样的君子就属于统治者的范畴。可见孔子是将“牧”与“谦”德结合起来的，而今本则是“自牧”，是将德行变成了“自牧”的一种表现，两者截然不同，而这样的不同则是根源于环境的差别，我在本篇论文中已经不止一处提出帛书早于今本，今本成书于汉初的观点，我认为帛书《繆和》中孔子的言论正是比较原始的儒家君子观，其鼓励君子有为，常常以古代圣王作为君子学习的榜样，而今本之中，君子的行为似乎有着更多的规矩，提倡所谓的“自牧”就是一个例子。我们再看看王弼所言：“处谦之下，谦之谦者也。能体‘谦谦’，其唯君子。用涉大难，物无害也。”《周易正义》中孔颖达作疏语：“‘谦谦君子’者，能体谦谦，唯君子者能之。以此涉难，其吉宜也。‘用涉大川’，假像言也。”从王弼与孔颖达的解释来看，他们只是将这一爻辞的解读与君子联系在一起，就再没有什么其他的新意了，而孔子的论述，以及孔子用卦变解释爻辞的方法，显然没有得以流传。

《归妹》上六爻

今本：女承筐无实，士刲羊无血，无攸利。

帛书：女承筐无实，士刲羊无血，无攸利。

帛书《繆和》中对于《归妹》卦上六爻的解释分为几段，特别是孔子回答的部分，分为三段，这与对于《谦》卦初六爻的解释内容有相同之处，事实上，在《繆和》的诸多说《易》内容之中，其在结构上分为几类，而这些又直接与《繆和》的成书有关，我们回到帛书《易传》对于《归妹》卦的解释。“李羊問先生曰：易歸妹之上六曰：女承筐無實，士刲羊无血，无攸利。將以辭，是何明也？子曰：此言君臣上下之求羣也。女者，下也。士者，上也。承羣，口[也。匡]羣，口之名也。刲者，上求於下也。羊者，羣也。血羣，卹也。攸羣，所也。夫賢君之為列執對立也，與實俱，羣臣榮忝列，樂忝實。夫人盡忠於上，忝於小人也，必談博知忝又无，而口口口口。是以口口口行，莫不勸樂以承上求，故可長君也。食乳之君不然，羣臣虛立，皆有外志，君无賞罰以勸之。忝於小人也，賦斂无根，奢欲无厭，徵求无時，財盡而人力屈，不朕上求。羣又萬口而上弗卹，此所以亡忝國以及忝身也。夫明君之畜忝臣也，不虛忠臣之事，忝君也又實，上下迴實，

此所以長又令名於天下也。夫忠言情愛而實弗修，此鬼神之所疑也，而兄人乎？將何所利？古易曰：女承匡无實，士封羊无血，无攸利。此之胃也。孔子曰：夫无實而承之，无血而卦之，不亦不知乎？且夫求无又孝，此凶之所產也，善乎胃无所利也。子曰：君人者又大德於[臣]而不求斤報，則□□要晉齊宋之君是也；臣人者又大德於[人而不求斤報]，□□□□□□□□□□□□王子比干五子[胥]□□子隼是也。君人者又大德於臣而不求斤報，□道也；臣孝[又大德於人]而不求斤報，列道也。是故即君求報於人，士饒壯而不能□□□□□□□□□□矣。故報□□□也”这一段的文字内容十分丰富，值得我们细细推敲，特别是孔子对个别字的训诂，更于我们今天研究《周易》弥足珍贵。而且从这段文字的顺序结构，我们可以说是生动的再现了孔子讲《易》之景象，首先是“训诂举大宜”，再是借《易》说理，论证君主与臣子之间的相处之道。这里往往是讲到一些具体的内容，而后面则是要从“道”的角度诠释君臣的行为，更具备抽象性与思辨性。可以说这样的结构正是孔子将《周易》由卜筮之书转化为德义之书的形象缩影。我们再看看其中的具体内容，训诂的内容比较容易理解，这里不多说了，而所说的道理，则是强调君臣之间要相互信任，相互尊重。君主要公平的对待下臣，处之以“实利”，臣子则要忠诚于君主，对之以“忠实”。两者处理关系的核心就在于一个“实”字。同时，孔子讲到了“实”的对立面，即是“羣臣虚立，皆有外志”，而除了“实”之外，孔子还有一段解读，即要求君臣能做到“又大德而不求斤報”。这亦是“实”的一种表现。而对于上六爻的定义，孔子总结性的说道：“夫忠言情愛而實弗修，此鬼神之所疑也，而兄人乎？將何所利？古易曰：女承匡无實，士封羊无血，无攸利。此之胃也。”可见孔子提倡的是“实”，反对爻辞所言之“不实”。那么今本中有没有关于“实”的思想呢？我们看看《象传》的内容：“上六‘无实’，承虚筐也。”《周易正义》解释其为：“‘承虚筐’者，筐本盛币，以币为实。今之‘无实’，正是承捧虚筐，空无所有也。”，可见《正义》所释之“实”，为“虚实”之“实”，而非“忠实”之“实”。我们再看看王弼的解释：“羊谓三也。处卦之穷，仰无所承，下又无应，为女而承命，则筐虚而莫之与。为士而下命，则‘封羊’而‘无血’。‘封血’而‘无血’，不应所命也。进退莫与，故曰‘无攸利’也。”这里，王弼将“羊”释为“三”，显然与孔子所解不同，而是从卦象出发，认为所谓的“无”是源于“无应”，即

上爻与三爻不是阴阳相应。就如我们前面所言，王弼的许多解释实际并没有摆脱汉代《易》学的象数主流思想，而帛书的解读才是真正意义上的“义理之学”。而我们再看看孔颖达在《周易正义》中的解释，“女之为行，以上有承顺为美；士之为功，以下有应命为贵，上六处卦之穷，仰则无所承受，故为女承筐，则虚而无实。又下无其应，下命则无应之者，故为‘士刳羊’则干而‘无和’，故曰‘女承筐，无实，士刳羊无血。’则进退莫与，故无所利。”孔颖达这里翔实解读了卦辞与王弼所言，我们从他的解释之中，也可以看出帛书《易传》思想对于后世影响的痕迹。孔氏所言“仰则无所承受，故为女承筐……下命则无应之者”，就极有可能是孔子用这一爻解读君臣之义的原则。

《恒》六五爻

今本：恒其德，贞。妇人吉，夫子凶。

帛书：恒其德，贞，妇人吉，夫子凶。

关于《恒》卦的卦辞与爻辞，在帛书《易传》之中多次出现，《二三子》与《繆和》之中都有涉及，《繆和》之中其他的内容笔者在对于《二三子》的分析知里面已经有所论述，这里我们只分析一下《恒》卦的六五爻。

我们先看看帛书《易传》是如何说的，其曰：“子曰：恒之]九五曰：恒其德，贞，妇人吉，夫子凶。妇德一，人之為口，可以又它。又它矣，凶口產焉，故曰恒其德，贞，妇人吉，口男德不口口安者之又弱德，必立而好比於人，賢不宵人得元宜，則吉；自恒也，則凶。故曰恒元德，贞，妇人吉，夫子凶。”在这里的解释之中，孔子首先指出古代的妇女最为重要的品德是“坚贞守一”，所以就《恒》卦的卦义而言，妇女坚持《恒》卦的卦德“恒”无疑是吉祥的，故曰“妇人吉”。而后面的“夫子凶”并不是说丈夫在爱情上忠贞就会带来凶险，其内容是针对男子汉大丈夫在事业上所言。在孔子看来，一个男子汉在社会上有所作为，就必须懂得学习他人的长处，特别是在德行方面，一定要积极向他人借鉴。即所谓“安者之又弱德，必立而好比於人。”同时，孔子认为假如你是一个道德高尚的人，可以不向他人学习而保持自身的德行修养，而假若不具备这样的条件，却又固步自封，自以为是，其结果只有一个“凶”字。从这里我们可以看出其一，孔子对于男女之间有着不同的分析，而这种分析并不是一种我们通常意义下的“性别歧

视”，而是基于男女不同的生活背景与社会诉求所提出的，妇女在生活情感上的忠贞与男子在生活事业上的道德自律是同样重要的。其二，孔子十分重视的“德”在人际之间的地位，在其看来，道德的高低决定了人的高低，特别是对于一个男子汉而言，“修其德”是与“恒其德”一样重要，特别是在你的道德未曾达到完满，更要加强德行修养。

分析了帛书《易传》的内容，我们再看看今本之中是如何论述与解释这一爻辞的，《象传》曰：“婦人貞吉，從一而終也。夫子制義，從婦凶也。”王弼曰：“居得尊位，為恒之主，不能‘制義’，而系應在二，用心專貞，從唱而已。婦人之吉，夫子之凶也。”《周易正义》之中解释《象传》之言曰：“‘從一而終’者，謂用心貞一，從其貞一而自終也。‘從婦凶’者，五與二相應，五居尊位，在震為夫，二處下體，在《巽》為婦。五系於二，故曰‘從婦凶’也。”而解释王弼之言曰：“‘恒其德貞’者，六五系應在二，不能傍及他人，是恒常貞一其德，故曰‘恒其德貞’也。‘婦人吉’者，用心專貞，從唱而已，是婦人之吉也。‘夫子凶’者，夫子須制斷事宜，不可專貞從唱，故曰‘夫子凶’也。”从文字内容来看，今本从《象传》开始，就将“夫子”之“凶”定义为“从妇凶也”，这里体现出了对妇女的歧视，同时，这也与爻位有着一定的关系，众所周知，五爻是帝王之位，而这里的爻辞却是“妇人吉，夫子凶。”，这与男权当道，男子为皇的传统显然有所背离，故而在解释上将夫子之“凶”引导向“妇”从而阐发了妇女听从丈夫即是正确，丈夫服从妻子就是错误的理念，这与帛书《易传》可谓大相径庭，其背后的原因则是源于礼制，也在一定程度上证明帛书《易传》在时代与传承上都与今本《易传》有所差别。

帛书《繆和》自《比》卦九五爻开始，所使用的是以史解《易》的解读方法，因此无法判断哪些内容是孔子之言，哪些是其他讲解《易》学的经师之论，我们在这里分析，主要是通过历史事件分析其对于卦爻辞的理解是否与今本的解释一致。

《比》九五爻

今本：顯比，王用三驅，失前禽，邑人不誠，吉。

帛书：顯比；王用三驅，失前禽，邑人不戒，吉。

我们还是先看看帛书的内容，“湯出輒守東北，又火。曰：彼何火也？又司對曰：魚𩺰也。湯遂至[之曰]：子之祝可？曰：古伐[蛛]蝥作罔，今之人緣序，左者右者，尚𩺰下𩺰，衝突乎土者，皆來吾網，湯曰：不可，我教子猷之，曰：古𩺰蛛蝥作網，今之緣序，左𩺰使左，右𩺰使右，尚𩺰使尚，下𩺰使下，[不用命者，乃入吾網]。諸侯聞之曰：湯之德及禽獸魚鱉矣。故共皮敝以進𩺰𩺰。又餘國。易卦彖義曰：顯比；王用三驅，失前禽，邑不戒，吉。此之胃也。”，这一段在字面上十分容易理解，其内在含义也比较明确，就是赞扬所谓的“湯之德”。我们看看今本的解读，王弼曰：“夫三驱之礼，禽逆来趣已则舍之，背已而走则射之，爱于来而恶于去也，故其所施，常‘失前禽’也。以‘显比’而居王位，用三驱之道者也，故曰‘王用三驱，失前禽也’。”这里王弼的解释显然也是讲“三驱”视为一种体现王者之德的行为，而帛书《易传》的内容在秦汉的一些其他文献中也有类似记载。如《吕氏春秋·异用》、《新书·谕诚》、《新序·杂事五》皆有述汤网开三面之事，与此相近。可见这个史实应当不差，而帛书中也有两处涉及此爻，除去此处之外，《昭力》中也有关于“王用三驱”的引用，但两者有所不同，具体我们将在后面讨论，而我们通过《繆和》的记载，则对于所谓的“三驱”之礼有了比较明确的认知，事实上，除去王弼所解释的内容之外，“三驱”尚有其他解释，如《经典释文》中引马融言“三驱”为“三驱之礼，一为干豆，二为宾客，三为充君之庖。”由帛书《易传》观之，可知其解皆繆。

《益》九五爻

今本：有孚，惠心，勿問元吉；有孚惠我德。

帛书：有復惠心，勿問，元吉；有復惠我德。

《繆和》内容如下“西人舉兵侵魏野而□□□□□□□□□而逐出見諶大夫。過段干木之間而式，元僕李義曰：義聞之諶侯先財而後財，今吾君先身而後財，何也？文侯曰：段干木富乎德，我富於財；段干木富[乎義，我富於地。財不如德，地不如義。德而不吾]為𩺰也，義而不吾取𩺰也。彼擇取而不我與𩺰也，我求而弗得𩺰也。若何我過而弗式也？西人聞之曰：我將伐无道也，今也文侯尊賢□□□□□兵□□□□□□□□□何何而要之局，而取之獄獄，吾君敬女而西人告不足。易卦彖義曰：又覆惠心，勿問無吉；又復惠我德也。”关于这段历史，

《淮南子》中有记载，帛书《易传》含义大抵主要是强调了“財不如德，地不如義。”这显然是合乎传统的儒家观念，内容似乎没有什么值得推敲的，但有一点引起了我们的注意，那就是帛书所引爻辞与今本不同，《繆和》中的“勿問無吉”，今本为“勿问元吉”，而帛书的经文与今本一致，这种情况在帛书《易传》中多次出现，我们再看看今本中的解释，《象传》曰：“‘有孚惠心’，勿问之矣。

‘惠我德’，大得志也。”这里没有提及是“元吉”还是“无吉”，而王弼的解释“得位履尊，为益之主者也。为益之大，莫大于信。为惠之大，莫大于心。因民所利而利之焉，惠而不费，惠心者也。信以惠心，尽物之愿，固不待问而‘元吉有孚惠我德’也。以诚惠物，物亦应之，故曰‘有孚惠我德’也。”显然是就“元吉”言之，那么会不会是帛书《繆和》出现笔误，将“元”写作了“无”，毕竟两者字形相近，我们看《繆和》中开始部分有一句“唯欲為人用，剗可得也才！將何无每之又？”这里是“无”而非“無”，可见笔误的可能不存在，可以肯定地是，《繆和》中引用此爻辞所强调的就是一个“德”字，因此“惠心”不如“惠德”，这与王弼所言“为惠之大，莫大于心。”有所不同。

这里还有一个问题值得注意，按《汉书·儒林传》之记载，这个段干木是子夏的学生，也就是说这个故事的时代似乎是在孔子去世之后。那么这也从一个侧面证明了《繆和》后面这些以史解《易》的内容有可能是所谓“经师之言”。

《谦》上六爻

今本：鳴謙，利用行師，征邑國。

帛书：鳴[謙，利用行師，征邑國]。

《繆和》中引用的是夫差攻楚的历史，我们先看看帛书《易传》的内容，“吳王夫𡗗攻，當夏，太子辰歸冰八管。君問左右冰□□□□□□□注冰江中上流，與士飲汙下流。江水未加清，而士人大說。斯壘為三遂，而出穀荆人，大敗之，襲汙郢，居汙君室，徙汙祭器。察之，則從八管之冰始也。[易卦汙義曰：鳴謙，利用行]師征國。”关于这个历史事件，《左传》中有记载，但内容与帛书《易传》没有什么可比性，我们就不再细谈，从文字上来看，《繆和》所讲的是“谦德”在战争中的重要性，这里所言“谦德”主要是针对君主或主将，在其看来，战争的指挥者只有保持一个谦虚的心态，才能得到下级的真心拥戴，才能取得胜利。

所以帛书《易传》引《谦》卦爻辞以警示世人，我们再看看今本的解释，《象传》曰：“‘鸣谦’，志未得也。可用行师，‘征邑国’也。”王弼曰：“最处于外，不与内政，故有名而已，志功未得也。处外而履谦顺，可以邑一国而已。”在这里，无论是《象传》还是王弼都与帛书《易传》有所不同，特别是王弼讲的是“邑一国”，这样的解释又是直接与爻位联系在一起的，将“征”的意义几乎忽略。

《睽》上九爻

今本：睽孤，見豕負塗，載鬼一車，先張之弧，後說之壺，匪寇婚媾，往遇雨則吉。

帛书：乖菰，見豨負塗，載鬼一車，先張之弧，後說之壺；非寇，闕厚；往愚雨即吉。

《繆和》中针对越王勾践的一段史实，引用了《睽》卦上九爻，其文如下“越王勾践即已克吴，環周而欲均荆方成之外。荆王聞之，恐而欲予之。左史倚相曰：天下吴為強，以戍蔑吴，元銳_老必盡，其餘不足[用]也。是知晉之不能□□□□，齊之不能踰騶魯而與我爭於吳也，是恐而羊觀我也。君曰：若何則可？左史倚相曰：請為長轂五百乘以往分於吳地。君曰：若。遂為長轂五[百]乘以往分[於吳地]。曰：吳人[有]□□而不服者，請為君服之。日旦，越王曰：天下吴為強，吾既蔑吴，元餘不足以辱大國之人，請辭。又曰：人力所不至，周車所不達，請為君服之。王胃大夫重[曰：荆]不很兵，[可擊否]？重曰：不可！天下吴為強，吾既蔑吴，吾銳_老既盡，元餘不足用也，而吴衆又未可趨也，請與之分吳地。遂為之封于南巢至於北蕲南北七百里，命之曰倚[相之]封。易卦[元義曰：睽]弧，鬼豕負塗，載鬼一車，先張之弧，後說之壺。此之胃也。”这个故事在《韩非子·说林》中也有记载，讲的是在国家战争之间的一种策略，一种深层的智慧。其实，所谓的“智慧”往往就是对于事情更为深刻的认知，帛书《易传》中的左史倚相就属于这种情况，他对于楚国与越国的形势有着更好的判断，在其看来，越国刚刚完成了吴越战争，正是外强中干，名不副实，而引用的爻辞所言的含义就应当是对于这种形势的诠释。由此我们可见《睽》卦爻辞之意，那么，今本的解释呢？《象传》曰：“‘遇雨’之吉，群疑亡也。”所涉及内容与帛书《易传》没有交叉，我们再看看王弼的解释，“处睽之极，睽道未通，故曰‘睽孤’。己居炎极，三

处泽盛，睽之极也。以文明之极，而观至秽之物，‘睽’之甚也。豕失负涂，秽莫过焉。至‘睽’将合，至殊将通，恢诡譎怪，道将为一。未至于治，先见殊怪，故‘见豕负涂’，甚可秽也。见鬼盈车，吁可怪也。‘先张之弧’，将攻害也。

‘后说之弧’，睽怪通也。四刺其应，故为寇也。‘睽’志将通，‘匪寇婚媾’，往不失时，睽疑亡也。贵于遇雨，和阴阳也。阴阳既和，‘群疑亡’也。”《周易正义》中孔颖达注疏曰：“‘睽孤’者，处睽之极，‘睽’道未通，故曰‘睽孤’也。‘见豕负涂’者，火动而上，泽动而下，‘已居炎极，三处泽盛，睽之极也’。离为文明，泽是卑秽，以文明之极而观至秽之物，事同豕而负涂泥，秽莫斯甚矣，故曰‘见豕负涂’。‘载鬼一车，先张之弧，后说之弧’者，鬼魅盈车，怪异之甚也。至‘睽’将合，至殊将通，未至于治，先见殊怪，故又见‘载鬼一车’。载鬼不言‘见’者，为豕上有‘见’字也。见怪若斯，惧来害己，故‘先张之弧’，将攻害也。物极则反，‘睽’极则通，故‘后说之弧’，不复攻也。”从王弼的解释与孔颖达的注解来说，其对于这一爻的理解主要是从易象出发，而且，所言“先张之弧”，将攻害也。‘后说之弧’，睽怪通也。”丝毫没有帛书《易传》所引用时包含的意思，那么，帛书《易传》的引用又是依据什么呢？帛书中前面是一个“瓠”字，后面是一个“壶”，两者都是一种“酒器”之称，但我个人认为前面一个应当通“弧”，作“弓箭”解，帛书《易传》的引用大概指的是先做好作战的准备，然后庆祝取得胜利。楚国对待越国正是如此，这里所言的准备，除去战略上的准备，更重要的是要了解彼此的实力对比，即所谓“知彼知己，百战不殆。”而今本的经文之中前后都是“弧”，王弼的解释虽然揭示出了前后的不同，却没有真正讲明白，这大概是因为王弼时代这两个字有不同含义是众所周知，王弼因此没有过多的解释，而我们今天则难以理解，借由帛书的出现，使得我们对这一爻辞才略知一二。

《明夷》六四爻

今本：入于左腹，获明夷之心，于出门庭。

帛书：明夷，夷于左腹，获明夷之心，于出门廷。

帛书《易传》下一个史实是楚庄王伐陈：“荆莊王欲伐陳，使沈尹樹往觀之。沈尹樹反，至令曰：汭城郭修，汭倉實。汭士好學，汭婦人組疾。君曰：如是，

則陳不可伐也，城郭修，則亓守固也；倉廩實。則人食足也；亓士好學，必死上也；亓婦組[疾]，人財足也。如是，陳不可伐也。沈尹樹曰：彼若若君之言，則可也。彼與君上言之異。城郭修，[則]人力渴矣；倉廩實。則口之人也；亓士好學，則又外志也；亓婦組疾，則士祿不足食也。故曰陳可伐也。遂舉兵伐陳，有之。易卦亓義曰：入于左腹，獲明夷之心，於出門庭。”引用的是《明夷》卦的六四爻。关于这个史实在《吕氏春秋》与《说苑》中也记载，其中的内容虽有所出入，但大意相通。楚庄王是春秋时代的一位名君，他在位期间与晋国争霸，亦与陈国有过多次战争，我们从几段文字中间很难确定是那一年的事件，但实际论述了表面与内在的逻辑关系，表面现象有时可以恰如其分的反应内在，有时却正好相反，显然对于《明夷》六四爻的解读也是基于此。那么我们再看看今本的解释，《象传》曰：“‘入于左腹’，获心意也。”这与帛书《繆和》的含义是不谋而合的，而王弼的解释“左者，取其顺也。入于左腹，得其心意，故虽近不危。随时辟难，门庭而已，能不逆忤也。”其前半部分的解释与《象传》几乎一样，而其后面解释“门庭”则用了“随时辟难”，《周易正义》之中孔颖达的疏语曰：“‘入于左腹获明夷之心’者，凡右为用事也。从其左不从其右，是卑顺不逆也。‘腹’者，事情之地。六四体柔处坤，与上六相近，是能执卑顺‘入于左腹’，获明夷之心意也。‘于出门庭’者，既得其意，虽近不危，随时避难，门庭而已，故曰‘于出门庭’。”这里强调的是“危”。而“危”指的就是上六爻。上六爻辞曰：“不明晦，初登于天，后入于地。”《象传》曰：“‘初登于天’，照四国也。‘后入于地’，失则也。”王弼曰：“处明夷之极，是至晦者也。本其初也，在乎光照，转至于晦，遂入于地。”孔颖达疏曰：“‘不明晦者’，上六居明夷之极，是至闇之主，故曰‘不明而晦’，‘本其初也’。其意在于光照四国，其后由乎无不明，‘遂入于地’，谓见诛灭也。”这些都说明“危”即上六爻，因此王弼对于六四爻的解释是只要获得心意，近于危险也可以避免。这与帛书主张看待事物要有深度是不太一样的。

这里还有一个地方值得注意，就是《明夷》上六爻，帛书在《繆和》的最后论述“四达四不达”时，言道：“不明每，明不達也。”这与王弼“处明夷之极，是至晦者也。”是基本一致的。

《观》六四爻

今本：觀國之光，利用賓于王。

帛书：觀國之光，[利]用賓于王。

帛书《繆和》最后一个史实是引用的“赵简子欲伐卫”：“趙簡子欲伐衛，使史黑[往睹之，期以]卅日，卒日焉反。問子大怒，以為又外志也。史黑曰：吾君殆乎大過矣。衛使據柏玉相，子路為浦，孔子客焉，史子突焉，子貢出入於朝而莫之留也。此五人也，一治天下老也，而皆在衛□□□□□也□□□□又是心老，况舉兵而伐之乎？易卦彖義曰：觀國之光，利用賓于王。”这个历史事件同样见于《吕氏春秋·召类》与《说苑·奉使》，但内容有所不同，《吕氏春秋》中所引用的是《涣》卦之“涣其群，元吉。”，其解释曰：“涣者，贤也；群者，众也；元者，吉之始也。‘涣其群，元吉’者，其佐多贤也。”《说苑》与之完全一致，应当是抄自《吕氏春秋》。关于这一点，今人丁四新在其文《论帛书〈繆和〉〈昭力〉的内在分别及其成书过程》中有论述，其曰：“比较《繆和》、《召类》和《奉使》三处文本，可知《说苑》文完全抄自《吕氏春秋》，皆主‘贵贤’之义；但《繆和》与《召类》、《奉使》在文本上并不相袭，（比较《繆和》与《召类》文本，不同之处颇多，前者更古朴，抄作时间当在先，但二者不存在抄袭问题。）在义理上不但重贤用宾，而且更重所以重贤用宾者，它引《易·观》六四爻辞‘观国之光’，就包含了阐发这层意思的可能性。”^①丁先生讲清楚了三者的关系，此不赘言，我们重点研究帛书《易传》的内容，故以帛书《易传》为主，帛书《易传》引用《观》卦，显然这里的内在含义是讲的任用贤良对于一个国家的重要性，帛书《易传》对于卦爻辞的理解是——“观察一个国家，首先要从他的君王与宾客的关系入手。”这里面应当说有着相当的哲思。我们再看今本《象传》曰：“‘观国之光’，尚宾也。”，王弼曰：“居观之时，最近至尊，‘观国之光’者也。居近得位，明习国仪者也，故曰‘利用宾于王’也。”而《周易正义》之中孔颖达针对《象传》所作的疏语是“释‘观国之光’义。以居近至尊之道，志意慕尚为王宾也。”针对王弼所作的疏语是：“最近至尊，是‘观国之光’。‘利用宾于王’者，居在亲近而得其位，明习国之礼仪，故曰利用宾于

①《周易研究》2002/3

王庭也。”孔颖达对于《象传》的解释是将“尚”解释为“希望成为”，而王弼的解释则是“明习国仪”，同样讲的是为国君服务，这些与帛书《易传》的精神都相距甚远，事实上，我们从帛书《易传》的角度来审视《象传》所言，《象传》的“尚”字，可以解释为“崇尚”、“重视”，“宾”则可以引申为“人才”，也就是说观察重视一个国家的人才，才是真正认识一个国家的正确途径。而显然王弼等没有继承帛书《易传》的内容，而从其他的角度对于《观》卦爻辞进行了诠释。

帛书《繆和》最后的一段文字，论述了“四达四不达”，分别是“仁、义、道、明”，其文如下：“易曰：童童往來，仁不達也；不克征，義不達也；汙行塞，道不達也；不明每，明不達也。□□□□，[仁達矣]；□□□□義達矣；自邑告命，道達矣；觀國之光，明達矣。”这里一共涉及八爻，除去缺字的两爻，其余六爻分别是《咸》卦九四爻、《复》卦上六爻、《鼎》卦九三爻、《明夷》上六爻、《泰》卦上六爻、《观》卦六四爻。详见下面的表格

	不达		达	
	卦名	卦象	卦名	卦象
仁	《咸》卦九四爻	䷞	?	?
义	《复》卦上六爻	䷗	?	?
道	《鼎》卦九三爻	䷱	《泰》卦上六爻	䷊
明	《明夷》上六爻	䷣	《观》卦六四爻	䷓

《昭力》是帛书《易传》的最后一篇，学术界有许多学者认为其与前面的《繆和》实际属于一个篇章。但笔者认为两者虽然在结构上有相似之处，而且《昭力》篇末的字数标志也似乎是按照《繆和》与《昭力》所共同计算的，但不可以简单的将两者合并，其原因如下，第一，从《昭力》的内容来看，属于学生与孔子的对话，是一问一答的模式，这与《繆和》前半部分的形式一样，而且我们在前面提出《繆和》后半部分有可能为“经师”所言，如果两者属于同一篇章，为什么要在形式上反复变化，用“经师”所言分割开夫子所言呢？第二，《昭力》问答的内容来看，不是针对《周易》中的某一个卦爻辞，而是直接提问《周易》是否涉及某种内容，这显然是两种截然不同的提问理念，以我们现在的视野来理解，

一个人初次接触一门完全陌生的学科，往往关心的第一个问题就是这门学科究竟讲的是什么？而有了一定的理解之后，就会对其中的某些内容提出疑问，由这个角度理解，《昭力》中似乎只是《易》学的入学者，而《繆和》则纪录的是一群已然登堂入室的孔门弟子之学习历程。两者有着比较明显的区别。由以上两点，我们可以初步判断《繆和》与《昭力》还是属于两篇不同的作品，当然，我们并不排除两者之间存在着密切的联系，我们知道孔子是因材施教，对于不同的弟子有着不同的教育方式与教育内容，故而有所谓的“问道”、“问政”等诸多记录，而《繆和》与《昭力》所记录的则都是孔子用《周易》的言辞解释关于政治的疑问，因此，我认为一种现实的可能性就在于这两篇文章属于孔门弟子的统一学派，只是在时间上存在先后，其源于孔子，流传则在一派弟子，故而在传抄过程之中，两篇文章被后来的传抄者或收藏者收集到一处。至于其中的字数标志，则是为了表明这两篇属于同一学派。在分析了《昭力》篇的基本属性之后，我们再看一下其具体的内容，在这里，昭力提问孔子《周易》之中是否有关于“卿大夫”与“国君”的内容，其中孔子在论述“卿大夫”之义时引用了《周易》中的《师》卦六四爻、《大畜》卦九三爻与六五爻三爻，而论述“国君”之意则引用了《师》卦九二爻与《比》卦六五爻、《泰》卦上六爻。我们还是用比对的方法，看看帛书《易传》能够给予我们什么新的诠释理念。

“卿大夫之义”

《师》六四爻

今本：師左次，无咎。

帛书：師左次，无咎。

《大畜》九三爻

今本：良馬逐，利艱貞，曰，閑輿衛，利有攸往。

帛书：良馬遂，利艱貞，曰閑車衛，利有攸往。

《大畜》六五爻

今本：豶豕之牙，吉。

帛书：哭穉之牙，吉。

我们看一下帛书《易传》的解读“子曰：師之左次與闐與之衛與豮豕之牙參耆，大夫之所以治汙國而安汙[民也]。昭力曰：可得聞乎？子曰：昔之善為大夫耆，必敬汙百姓之順德，忠信以先之，脩汙兵甲而備之，長賢而勸之，不乘朕名以教汙人，不羞卑賤以安社稷。汙將督誥也，吐言以為人次；汙將報口[也]，史一以為人次；汙將取利，必先汙義以為人次。易曰：師左次，无咎。師也耆，人之聚也；次也者，君之立也。見事而能左汙主，何咎之又？問闐與之義。子曰：上正衛國以德，次正衛國以力，下正衛[國]以兵。衛國以德耆，必和汙君臣之節，不耳之所聞，敗目之所見，故權臣不作，同父子之欲，以固汙觀賞，百姓之勸，以禁違教；察人所疾，不作奇心。是故大國屬力焉，而小國歸德焉。城郭弗脩，五兵弗實，而天下皆服焉。易曰：闐與之衛，利又攸往。若與且可以闐然衛之，侃以德乎？可不共之又？又問：豮豕之牙何胃也？子曰：古之伎強耆也，伎強以待難也。上正衛兵而弗用，次正用兵而弗先也，下正銳兵而後威。幾兵而弗用耆，調愛汙百生而敬汙士臣，強爭汙時而讓汙成利。文人為令，武夫用國。脩兵不解，卒伍必固；權謀不讓，怨弗先昌。是故汙士驕而不頃，汙人調而不野。大國禮之，小國事之；危國獻焉，力國助焉；遠國依焉，近國固焉。上正陞衣常以來遠人，次正橐弓矢以伏天下。易曰：豮豕之牙，吉。夫豕之牙成而不用者也。又笑而後見，言國脩兵不單而威之胃也。此大夫之用也，卿大夫之事也。”这一段论述接近六百字，在这里，孔子比较完整的通过对于《周易》爻辞的解读，阐发了自己对于“卿大夫”的定义，主要涉及三个方面，其一，是“卿大夫”要有虚怀若谷的心胸，尊重君主，不居其功；其二，要以德治国，卫国以德；其三，在军事上要卫兵弗用，修兵弗战。这些思想对于我们现代人同样有着积极的意义，就第一条而言，实际还是落实一个“谦”字，孔子所强调的要懂得保持君臣之间的秩序，我们不必完全照本宣科，但其中的精神还是值得我们去体味，就第二点而言，以德治国今天也有着重要的现实意义，就如我前面所提到的，我们现在社会所需要的是“正民心”，而不是“开民智”，而“正民心”的首要所在就是国家要提倡道德修养，重视道德修养，实践道德修养，《论语》中有云：“君子之德风，小人之德草，草上之风必偃。”，讲的正是这个道理，“以德治国”说到底就是“以德教民”。就第三点而言，当今世界之上许多的国家与国家，民族与民族之间的

矛盾重重，往往就诉诸于武力解决，其结果却是冤冤相报，仇恨叠加，其根本就在于错误的理解“武力”的真正内涵，我们看到孔子在这里所讲的并不是提倡没有武力，而是要合理的使用武力，特别是要懂得展现武力的“威慑力”，这才是为兵之道的最高境界，即所谓“不战而屈人之兵”。这三点孔子都是由爻辞出发，显然在孔子的视野之下，爻辞有着与这些解释所一致的含义，那么，后人又是如何解释这三爻，是否继承了夫子之义呢？我们逐一研究之。

先看一下《师》卦六四爻，《象传》曰：“‘左次无咎’，未失常也。”王弼的解释是“得位而无应，无应不可以行，得位则可以处，故左次之，而无咎也。行师之法，欲右背高，故左次之。”而《周易正义》之中孔颖达作疏语曰：“‘行师之法，欲右背高’者，此兵法也。故《汉书》韩信云：‘兵法欲右背山陵，前左水泽。’”从这里我们可以看出王弼是用兵法之说解释这一爻，那么“师”应是“军队”的含义，左则为“左右”之指，这与帛书中的“師也老，人之聚也；次也者，君之立也。見事而能左示主。”有着明显的不同，至于《象传》之言，王弼解释为“虽不能有获，足以不失其常也。”依然是从行军作战的理解出发。事实上，我们透过帛书的内容来看待《象传》之辞，此处的“常”应当为“纲常”，而非孔颖达在《周易正义》中所言“常道”，《象传》的含义在于只有懂得“师左次”的道理，才能维持正常的纲常之道。

再看看《大畜》卦的两爻，《象传》释九三爻曰：“‘利有攸往’，上合志也。”释六五爻曰：“六五之‘吉’，有庆也。”二者都没有更为翔实的内容，故而我们只能从王弼的解释下手，其解九三曰：“凡物极则反，故畜极则通。初二之进，值于畜盛，故不可以升。至于九三，升于上九，而上九处天衢之亨，途径大通，进无违距，可以驰骋，故曰‘良马逐’也。履当其位，进得其时，在乎通路，不忧险厄，故‘利艰贞’也。闲，阂也。卫，护也。进得其时，虽涉艰难而无患也，舆虽遇闲而故卫也。与上合志，故‘利有攸往’也。”解六五曰：“豕牙横猾，刚暴难制之物，谓二也。五处得尊位，为畜之主。二刚而进，能豮其牙，柔能制健，禁暴抑盛，岂唯能固其位，乃将‘有庆’也！”由这两个解释来看，第一个在含义上与帛书《易传》有相近之处，即解释“闾舆之卫”为“保卫车马”，但王弼的解释依然是从爻位的相应出发，没有发挥孔子的德义思想。而第二爻则两者截然不同，孔子强调的是“成而不用、笑而后见”，而王弼则完全是做出了

反面的解释，定义其为“刚暴难制之物”，且王弼是从“卦主”的解读出发，将“有庆”归为五爻抑制二爻，虽然两者都是讲的如何管理的道理，但孔子之论发人深省，而王氏之说则只是突出了五爻的特殊地位，因而没有什么其他深意。

“国君之义”

《师》九二爻

今本：在師中，吉无咎，王三錫命。

帛书：在師中吉，无咎；王三湯命。

《比》六五爻

今本：顯比，王用三驅，失前禽，邑人不誡，吉。

帛书：九五，顯比；王用三驅，失前禽，邑人不戒，吉。

《泰》上六爻

今本：城復于隍，勿用師，自邑告命貞吝。

帛书：城復于隍，[勿]用師。自邑告命，貞閼。

昭力在询问了“卿大夫之义”后，又询问了“国君之义”，其文如下：“昭力問曰：易又有國君之義乎？子曰：師之王參賜命與比之王參毆與泰之自邑告命者三者，國君之義也。昭力曰：或得聞乎？子[曰]：昔之君國老，君親賜示大夫，大夫親賜示百官，此之胃參裒。君之自大而亡國老，示臣厲以取謀。君臣不相知，則遠人无勸矣，亂之所生於忘者也。是故君以老人為德，則大夫共老，將軍禁單；君以武為德，則大夫溥人，[將軍凌上]，慳君以資財為德，則大夫賤人，而將軍走利。是故失國之罪必在君之不知夾也。易曰：王參賜命，无咎。為人君而能亟賜示命，无國何失之又？又問：比之王[參]毆，何胃也？子曰：昔□□□□人，以察教之，以義付之；以刑殺當罪而人服君，乃服小節，以无人曰義。為上且猷又不能，人為下何无過之又？夫失之前，將戒諸後，此之胃教而戒之。易[曰]：比之王參毆，失前禽，邑人不戒，吉，若為人君毆者，示人孫戒在前，何不吉之又？又問曰：泰之自邑告命何胃也？子曰：昔之賢君也，明以察乎人之欲亞，詩書以成示慮，外內親賢以為紀綱。示人弗告則弗識，弗將不達，弗遂不成。易曰：泰之

自邑告命，吉，自君告人之胃也。”与前面所言的“卿大夫之义”一样，孔子这里解释“国君之义”也引用了三处爻辞，当然也是分为三个方面论述的。

就第一条而言，讲的是作为国家统治者的国君，其自身的价值取向就决定了治国的方略与国家的发展方向，如果身为国君而残忍吝啬，其结果必然是臣子效法，或草菅人命，或见利忘义，因此，一个国家的灭亡，国君要承担起不可推卸的责任。此处，孔子解释“王三锡命”，就是提倡君臣之间要有着良好的沟通，国君更是要为臣下做出一个好的榜样，不可自大，不可自以为是。今本《象传》曰：“‘王三锡命’，怀万邦也。”《周易正义》解释为：“‘怀万邦也’者，以其有功，能招怀万邦，故被‘王三锡命’也。”显然，孔颖达的解释是针对臣子，认为这一爻所叙述的是臣子因为有功而受到君主的赏赐，这样的解释明显是从爻位出发，因为九二应九五，为臣子之谓，我们再看看王弼的解释，“以刚居中，而应于上，在师而得其中者也。承上之宠，为师之主，任大役重，无功则凶，故吉乃无咎也。行师得吉，莫善怀邦，邦怀众服，锡莫重焉，故乃得成命。”孔颖达作疏语曰：“‘王三锡命’者，以其有功，故王三加锡命。‘在师而得中’者，观注之意，以‘在师中’为句，其‘吉’字属下；观《象》之文，‘在师中吉，承天宠’者，则似‘吉’字属上。此‘吉’之一字上下兼该，故注文属下，《象》文属上，但《象》略其‘无咎’之字，故‘吉’属‘师中’也。‘故乃得成命’者，案《曲礼》云：‘三赐不及车马。’一命受爵，再命受服，三命受车马。三赐三命，而尊之得成，故‘乃得成命’也。”从这里来看，无论是王弼的解释还是孔颖达的疏语，都是将这一爻解读为臣子立功，君主赏赐。可见，帛书《易传》之中关于这一爻的解释在后世没有得以继承。今天帛书的出土，使我们有机会从另一个角度审视《周易》，就这一爻而言，后世所言的赏赐之说也是合乎《易》之原文，而孔子在帛书中的解释显然是更进一步的发挥，因为作为领导者，君主知道赏赐奖赏固然重要，而更为重要的是引领属下正确的价值取向，所谓“上行下效”正是此理。

就第二条而言，其所讲的是教化与惩治的关系问题，在帛书《易传》中孔子所言来看，孔子更加重视教化的力量，在其看来，人非圣贤，孰能无过，任何社会群体在其社会性行为的过程中，都存在出现错误的可能性，一个集体这样，一个国家更是如此。那么，国君不可避免的就要面对一个如何处理错误的问题。

这也就是律法存在的原因，而孔子认为只懂得以法治国是“小节”，而重要的是教人知法、懂法、守法，做到依法教民，这在我们强调“依法治国”今天有着特别的现实意义，因此我们今天透过帛书《易传》来受夫子教诲，可谓受益良多，登堂入室。那么我们今天流传下来的《易》学中关于这一爻又是如何解释的呢？

《象传》曰：“‘显比’之吉，位正中也。舍逆取顺，‘失前禽’也。‘邑人不诫’，上使中也。”这里没有对于“三驱”的解释，因此我们先看看其他人的解读，王弼曰：“为比之主而有应在二，‘显比’者也。比而显之，则所亲者狭矣。夫无私于物，唯贤是与，则去之与来，皆无失也。夫三驱之礼，禽逆来趣己则舍之，背己而走则射之，爱于来而恶于去也，故其所施，常‘失前禽’也。以‘显比’而居王位，用三驱之道者也，故曰‘王用三驱，失前禽也’。用其中正，征讨有常，伐不加邑，动必讨叛，邑人无虞，故‘不诫’也，虽不得乎大人之吉，是‘显比’之吉也。此可以为上之使，非为上道也。”孔颖达在《周易正义》中曰：“‘王用三驱失前禽’者，此假田猎之道，以喻‘显比’之事。凡三驱之礼，禽向己者则舍之，背己者则射之，是失于‘前禽’也。‘显比’之道，与己相应者则亲之，与己不相应者则疏之，与三驱田猎，爱来恶去相似，故云‘王用三驱，失前禽’也。言‘显比’之道，似于此也。”其又在注疏王弼之言时提到：“夫三驱之礼者，先儒皆云‘三度驱禽而射之也’。三度则已，今亦从之，去则射之。褚氏诸儒皆以‘为三面着人驱禽’，必知‘三面’者，禽唯有背己、向己、趣己，故左右及于后皆有驱之。‘爱于来而恶于去’者，来则舍之，是爱于来也；去则射之，是恶于去也。‘故其所施常失前禽’者，言独‘比’所应，则所比为失。如三驱所施，爱来憎去，则失在前禽也。”由王弼与孔颖达的注释来看，所谓“三驱”，皆释之为“三驱之礼”，关于这个“三驱之礼”，帛书《繆和》中也有涉及，其文如下：“湯出𨋖守東北，又火。曰：彼何火也？又司對曰：魚𨋖也。湯遂至[之曰]：子之祝可？曰：古伐[蛛]蝥作罔，今之人緣序，左者右者，尚𨋖下𨋖，衝突乎土者，皆來吾網，湯曰：不可，我教子歆之，曰：古𨋖蛛蝥作網，今之緣序，左𨋖使左，右𨋖使右，尚𨋖使尚，下𨋖使下，[不用命者，乃入吾網]。諸侯聞之曰：湯之德及禽獸魚鱉矣。故共皮敝以進𨋖𨋖。又餘國。易卦元義曰：顯比；王用三驅，失前禽，邑不戒，吉。此之胃也。”，这里提到了“汤作祝”而成“三驱”之礼，而程颐在《程氏易传》中曰：“先王以四时之政不可废也，故推其仁心，为三驱之礼，乃礼所谓天子不合围也。成汤祝网，是其义也。天子之畋围，

合其三面，前开一路，使之可去，不忍尽物，好生之仁也。只取其不用命者，不出而反入者也。禽兽前去者皆免矣，故曰失前禽也。”，显然是指帛书《繆和》所记之事，我们前面提到，《史记》记载了这个事件，那么，从帛书《繆和》引此解释“三驱”，而《昭力》之中的引用，是以此比喻教化之功，而非王者之德，由此可见《昭力》与《繆和》中以史解《易》的部分不可能是出于一人之手，更不可能是一部作品。

就第三条而言，其所引用的是《泰》卦的上六爻，其内容主要也是论述了关于王道教化的问题，但内容比较少，主要提出了一个观点，即“弗告则弗识”，这就涉及两个问题，其一是要教育百姓，其二就是要君主来实行这个教育的权利。关于第一点，帛书《易传》强调了一方面要通过诗书教化，另一方面则在制定纲纪时要把握一个原则，即“外内亲贤”，处理人事关系要注重贤德，而不是以亲近与否论之，关于第二点，帛书《易传》则明确提出“柰之自邑告命，吉，自君告人之胃也。”即这样的教化必须是由君主来完成，而且，我们看一下今本《象传》关于这一爻的解释，“‘城复于隍’，其命乱也。”，《周易正义》之中孔颖达解读这一段曰：“‘其命乱’者，释‘城复于隍’之义。若教命不乱，臣当辅君，犹土当扶城。由其命错乱，下不奉上，犹上不陪城，使复于隍，故云‘其命乱’也。”，可以说这正是针对帛书《易传》所言“自君告人之胃也”的对立面。由此我们可以推断《象传》是在一定程度上继承了帛书《易传》的思想，而我们再看看王弼的解释，“居泰上极，各反所应，泰道将灭，上下不交，卑不上承，尊不下施，是故‘城复于隍’，卑道崩也。‘勿用师’，不烦攻也。‘自邑告命，贞吝’，否道已成，命不行也。”这里王弼的解释显然与帛书《易传》有着相当的不同，特别值得一提的是，我们注意到今本的卦辞与帛书是有所不同的，帛书《易传》中所言是“柰之自邑告命，吉”，而今本则是：“自邑告命，贞吝”，王弼的解释是就“贞吝”而言，故而讲的是“命不行也”。帛书的经文中是“贞吝”。可见，这与前面几次一样，又是帛书的经文与今本一致，而帛书《易传》则有所不同，王弼的解释与帛书《易传》的不同就是由于两者所依据的文本不同，而借由《象传》的内容，我们可以得知帛书《易传》的内容也曾经产生的一定的影响，而且，我们在前面的分析中也提出，王弼有可能使见到过帛书一系的注《易》作品，这就说明《周易》在汉代之中的经文部分在历史上有着一个发展变化的过程，这些我们都将在今后的研究给予更深的关注。

三、《易》学史视野下的帛书《易传》衡评

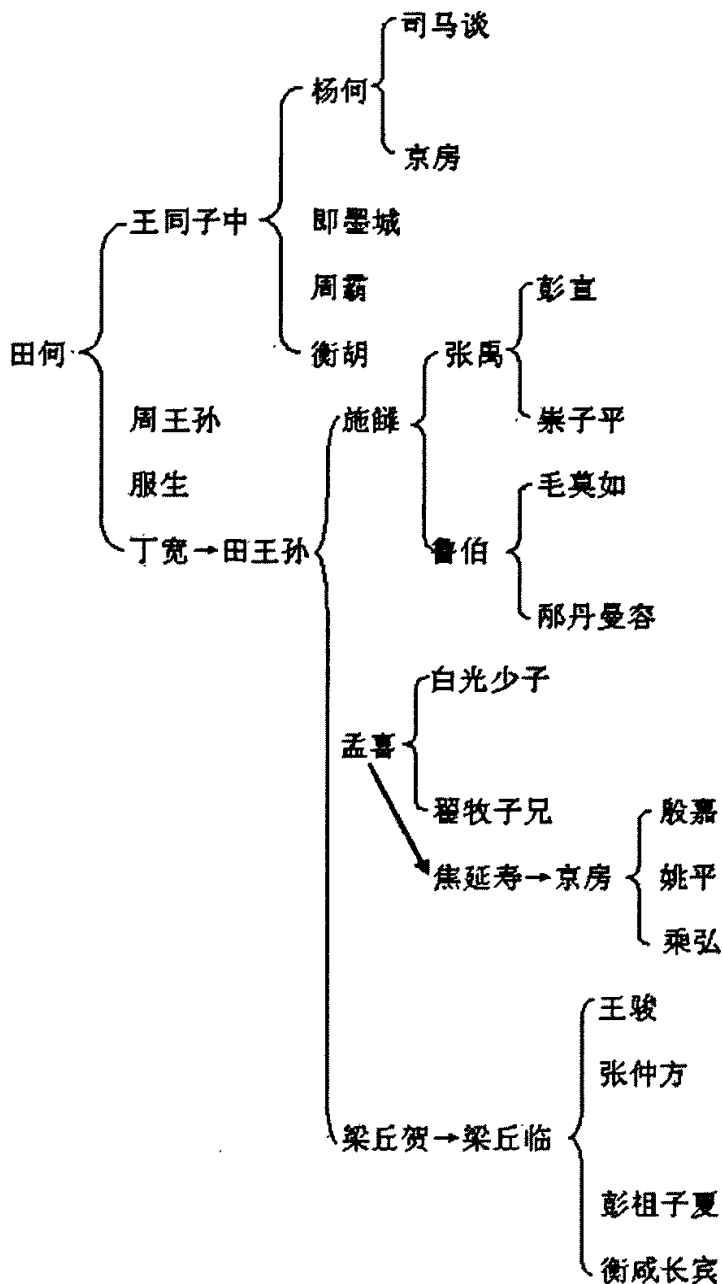
通过前面的分析，我们对于帛书《易传》之中对于卦爻辞的解释有了一个初步的认识，也对于帛书《易传》的内容有了一个总体性的把握，从现实意义的角度出发，帛书《易传》对于我们今天的《易》学研究无疑有着十分重要的意义，近代《易》学大师尚秉和先生在《焦氏易詁》之中就《易》学研究有着一段评价，其曰：“悲哉。易之为书也。自东汉迄今。几两千年。总九经之注。不如易一经之多。而易义之晦自若也。误解相承如故也。李刚主曰。易二千年在漆室中。真信心之言哉。”此言虽略有偏激之处，但其中明确指出了一个事实，就是我们数千年的《易》学发展史之中，有着一个我们无法忽视的问题，就是西汉《易》学典籍的缺失，今日我们可见之西汉《易》学典籍，仅有《焦氏易林》、《京氏易传》等寥寥几部，且皆不为解说经文之作，这就使得在《史记》与《汉书》文字之间显赫一时的西汉今文《易》学无从考辨，而马王堆帛书的出土，恰恰在一定程度上弥补了这一历史缺陷，通过我们前面比对式的分析，我们已经看出帛书《易传》在许多方面与我们今日所见传世本的《易传》以及后世之徒的解说有很多不同，这样就极大地丰富了我们的注《易》究《易》的视野，从而进一步发展我们的《易》学研究领域。同时，马王堆帛书《周易》在时间上是西汉初年《易》学，那么，它与已经失传的西汉今文《易》学有着什么样子的关系呢？是否帛书《周易》就是今文《易》学，还是不同于今文《易》学的另一旁支呢，因此，针对以上的问题，连同我们在前面文章中的一些发现与疑问，笔者认为有必要就帛书《易传》作出一个整体性的分析与定义，从而可以更为完整的凸现出帛书《易传》的思想内涵与学术资料的历史价值。下面我们就从这两个方面入手，尝试着做出一些判断。

（一）帛书《易传》与西汉今文《易》学之关系

我们此处首言帛书《易传》之学术派别，从我们前面对于帛书《易传》的分析来看，帛书《易传》应当还是属于儒家学说的范畴，而且，其中的“子曰”应

当指的就是孔子，原因如下：其一，《要》篇记载了孔子与子贡的对话，孔子在这段文字之中表达了自身对于《易》学的研究态度，以及如何看待《易》学的占筮与德行二者的关系，提出了所谓“易我後汧祝卜矣！我觀汧德義耳也。”的《易》学方法论。这与今本《易传》的整体理论思想是相一致的，而尽管学术界已经确定今本《易传》并不完全是孔子的作品，但与此相匹配的是，几乎我们可以肯定地是今本《易传》是孔门弟子的作品，也就是属于儒家作品的范畴，而除了我们刚才所言的《要》篇在核心思想的高度之上与今本《易传》相契合之外，帛书《易传》的其他篇章依然是散发出一种浓郁的儒家风范，尤其是通过我们前面的分析来看，帛书《易传》在许多地方与今本《易传》是相同的，特别是《象传》之中的一些内容，我们正是在帛书《易传》的佐证之下才真正理解了其中的内涵所在，因此，综合这些因素，我们有理由确定帛书《易传》确实属于儒家学说的范畴。至于“子曰”是孔子所言，今人郭沂、丁四新先生在其文章中已多有论述，而其皆称帛书《易传》之“子曰”为“孔子曰”，我们再结合《要》篇中的对话，应当说可以明确“子曰”确为“孔子曰”。明晰了以上两点，我们有理由相信帛书《易传》与西汉今文《易》学有着割舍不断的联系，那么两者究竟是一种什么样子的关系呢？要弄清楚这个问题，我们首先要看看史学典籍中对于西汉今文《易》学是如何记载的。

孔子→商瞿子木→桥庇子庸→馯臂子弓→周丑子家→孙虞子乘→田何（图1）



按照《史记》与《汉书》的记载，西汉初年传《易》之人为齐人田何，其为孔子嫡传弟子，从孔子到田何经历六传，如上（图1）所示，而有田何始，西汉《易》学校繁叶茂，后世所立“施、孟、梁丘、京”四大官学，皆出其门，如（图2）所示。而在今人刘大钧先生的考辨之下，西汉上有一条所谓的《易》学“今文古义”传承路线，如下（图3）所示，

田何→周王孙→丁宽→田王孙→孟喜→焦延寿→京房（图3）

现在，我们在这里就描绘出了西汉《易》的主要流派，加上《汉书》所言的“皆未尝立于学官”的古文派费、高两家，西汉共有三个《易》学派别，那么，帛书《易传》属于哪一个派别呢？

我们先看一下古文派，应当说帛书《易传》与古文派的关系不大，因为在《汉书·儒林传》之中讲的比较明白，古文派是“长于卦筮，亡章句，徒以《彖》、《象》、《系辞》十篇文言解说上下经。”而帛书《易传》中只有一篇“系辞”，并没有“《彖》、《象》”可言，故帛书《易传》非古文一派。

如此说来，帛书《易传》当属于西汉今文一派，我们前面所言今文有古义与今义之别，刘大钧先生在《周易“古义”考》一文中指出：“《周易》“今义”凸显的是一种德性优先的人文关怀，而“古义”突出的则是阴阳灾变思想。”^①同时，刘先生在文章之中还对于帛书《易传》与现存的汉代典籍（如《淮南子》等）的关系作出了梳理。顺着刘先生的思路，我们看到在汉代今文《易》学之中存在着今义与古义两派，而这一点在《汉书》中也可以发现相关的蛛丝马迹。我们看到《汉书·艺文志》记载汉代《易》类书目如下：

“《易经》十二篇，施、孟、梁丘三家。《易传·周氏》二篇。字王孙也。《服氏》二篇。《杨氏》二篇。名何，字叔元，菑川人。《蔡公》二篇。卫人，事周王孙。《韩氏》二篇。名婴。《王氏》二篇。名同。《丁氏》八篇。名宽，字子襄，梁人也。《古五子》十八篇。自甲子至壬子，说《易》阴阳。《淮南道训》二篇。淮南王安聘明《易》者九人，号九师说。《古杂》八十篇，《杂灾异》三十五篇，《神枢》五篇，图一。《孟氏京房》十一篇，《灾异孟氏京房》六十六篇，五鹿充宗《略说》三篇，《京氏段嘉》十二篇。《章句》施、孟、梁丘氏各二篇。凡《易》十三家，二百九十四篇。”

这里值得注意的有以下几点，其一，立为“官学”的“施、孟、梁丘、京”四家的著作篇数并不一致，前三者为十二篇，按颜师古之注此为《周易》上下经文加上《易传》十篇，而京房的《孟氏京房》为十一篇，其弟子殷嘉的作品《京氏段嘉》却又是十二篇。其二，周王孙有《易传》两篇，此即《儒林传》所言丁

① 《中国社会科学》2002/5

宽向周王孙所学习的“古义”。其三，就是丁宽的《丁氏》八篇，这可能就是《儒林传》中所言“作《易说》三万言，训故举大谊而已，今《小章句》是也。”而施、孟、梁丘还各有《章句》两篇。笔者认为这三点恰恰揭示了西汉今文《易》学之中“古义”与“今义”之别，究其第一点而言，我想这个问题从今传世的《京氏易传》中可以找到答案，众所周知，《京氏易传》之中的六十四卦是不分上下经的，而这里的《孟氏京房》即使不是我们今日所见的《京氏易传》，也必然在结构上类似于《京氏易传》。所以京氏的著作是十一篇，而段嘉则没有继承京房的八宫卦序。关于后面的两点，则提出了一个问题，为什么在施、孟、梁丘之前皆不称《经》与《传》，而只是每个人所作的《易传》，按照我们传统的理解，《周易》经文与所谓“十翼”的传文在汉代之前早就应当完成了，那么为什么施、孟、梁丘之前的诸家却借没有涉及呢。而且，我们看《儒林传》中另一段文字，其曰：“至成帝时，刘向校书，考《易》说，以为诸《易》家说皆祖田何、杨叔元、丁将军，大谊略同，唯京氏为异，党焦延寿独得隐士之说，托之孟氏，不相与同。”，从这里我们可以看出除了京房之外，西汉的《易》学体系还是比较严密的，可这就更加突显出我们前面的问题，为什么所谓“易经十二篇”是始于施、孟、梁丘，而不是田何等人呢？我想这里极大可能就是在施、孟、梁丘之前并没有形成所谓的“易经十二篇”。我想《周易》的经文所出现的历史悠久，在历史的演变之中所变化者大抵有卦序、卦名以及部分卦爻辞，其中一个重要的内容就是经文是一个整体抑是分而为二。我想汉代除了“古义”一系有使用不分上下之经文。恐再无他人，而“十翼”的形成则是一个漫长的过程，当由孔子始而经后世弟子不断努力而日渐丰硕，至汉代立“官学”，方由官方整理诸多前人之说，成今日我们见到的《易传》十篇。所以，在施、孟、梁丘之前，诸家只有对于经文的解释，而并没有言及孔子《易传》。

那么，我们现在看一下帛书《易传》究竟属于哪个派别。我们前面已经提到了，帛书《周易》中经文与传文在文字上存在着一些明显的不同，由这些不同，我们可知帛书《经文》与《传文》极有可能属于不同的派系，再结合我们刚刚的考证，帛书《经文》采用的是未分上下经，故而当属于“古义”一系，而帛书《易传》自是为“今义”一支。当然，在这之中的分别也不是绝对的，帛书《易传》

中间也包含了大量“古义”的思想，而正是诸多帛书《易传》这样的记载孔子研《易》、传《易》内容的文献，最终形成了今天我们所见的《易传》。

（二）帛书《易传》的价值和意义

谈论帛书《易传》的价值与意义，一个不可避免的问题就是如何看待帛书《易传》等出土文献与传世文献之间的关系，我们就从这个问题入手，揭示帛书《易传》的价值与意义。

说到出土资料与传世文献的关系，大抵有三种情况，其一，出土文献与传世文献在内容上有所差别，出土文献极有可能属于现存文献的祖本或祖本的一部分，其二，就是两者在内容上存在较大的差异，出土文献与传世文献属于不同的体系，之间的关联并不密切。其三，出土文献在时间上并不早于现有的传世文献，而在内容上有与传世文献有所不同。从我们前面的分析来看，帛书《易传》基本属于第一种情况，亦是价值最大的一种情况。

可是恰恰是由于帛书《易传》本身的内涵与价值，使得现在学术界对于帛书的研究中出现了部分学者过分重视帛书等出土文献，而忽略甚至否定传世文献，笔者认为这样反而不利于《易》学的真正发展，我们注重出土资料，特别是这些资料尘封地下而未加更改更显得弥足珍贵，但是，传世文献在数千年的传承中间，浸透着无数《易》学大师的心血与见地，其同样具有不可磨灭的价值所在，而我们今日研究《易》学，假若你的视野仅仅是集中在某一个孤立的时代，如西汉《易》学，那么也许出土资料可能占有首要之地位，但若以中华千年经学整体而言，则出土文献则只可为旁证补缺，而不可完全取代传世之书。

日本学者池田知久先生在《〈周易〉与原始儒学》^①一文之中，其着力就有关出土文献资料研究上的方法论问题，诸如新出土文献资料的分类及其与通行文献资料的关系、“疑古”思潮与对通行文献的本文批判和高级批判等问题做出自身的考察。他在文章之中指出“无论属于哪一种情况，这些出土文献对于中国古代文化的研究来说，无疑都是提供了新的见识的极为重要的资料。而且这些资料数量惊人并具有珍贵内容，无视或轻视它们，就不可能对早已具有意义的中国古代文化进

^①《清华大学学报》哲社版/2002-3

行研究。因此,如今想要从事春秋战国到东汉这一历史时期中国古代文化研究的人,无论是要描绘其整体面貌,还是要就有关个别的年代的这样那样的题目进行分析,除了研究这些新出土资料之外是不可能向前迈进的。不过,虽然如此,以往的诸文献和以其为根据的研究并不是完全无意义和不必要的;相反,仍然是有意义和必要的。只是其意义和必要性被加上了这样或那样的限定。”这样的态度无疑是十分必要的。

建立在这样的态度与认知之上,我们才能对于帛书《易传》的价值与意义有着更为深刻的体味。笔者认为就学术上而言,帛书《易》学在时代上弥补了汉代《易》学的断层,特别是由战国时期到西汉这一时期的《易》学史,使得我们有机会了解《易》学在这一时期的发展与转化,众所周知,正是由于汉代武帝之“罢黜百家,独尊儒术”才使得中国学术成为后世千年之面貌,而《易》学在这一场学术大变革之中是如何发展的始终是一个疑问,正是藉由帛书《易传》的出土,使得我们有可能对于这一问题做出自身的一些推测与判断。同时,帛书《易传》独特的思想、范畴以及解《易》方法,对于完善我们认识与理解《周易》,亦有着举足轻重的作用。而从思想实践性与哲理性的层面上来看,帛书《易传》中间所包含的大量孔子关于《周易》的论述与见地,为我们研究《易》学与儒学都提供了一个全新的视野,透过帛书《易传》的字里行间,我们可以清晰的感触到其中所蕴含浓郁的人文德行关怀与强烈的对于天地自然的崇敬与效仿,事实上,就我国儒家的发展来看,正如蒙培元老师所言:“以孔子为代表的儒家,具有强烈的宗教精神,但不是通过神学启示与信仰系统表现出来的,而是作为人的‘终极关怀’以及对天即自然界的神圣性的‘敬畏’表现出来的,因而具有很强的人文精神。”^①,而帛书《易传》正是这种人文精神的最好体现。

①《蒙培元讲孔子》185页,北京大学出版社,2005年9月

附录:

帛书《易传》研究现状综述

自从马王堆帛书《周易》与《易传》出土以来,关于这一方面的研究始终是一个学术界的热点,特别是近年来,随着越来越多的出土文献被发掘、整理,关于帛书《周易》、帛书《易传》与今本《周易》经文、今本《易传》的关系,以及关于《周易》经文的含义;孔子与《周易》的关系;先秦《周易》的传播,汉代今文《易》学与古文《易》学的关系,都成为了学术热点,关于这些内容的观点、论文有许多,我们在这里简略论之,从而对帛书《易传》的研究现状有一个更为明晰的认识。

帛书《易传》释文

一九九二年五月,湖南出版社出版了傅举有、陈松长编著的《马王堆汉墓文物》一书,将帛书《系辞》的照片和释文首次公布于世。由于各种原因,编者称之为“古佚书”的另外五篇:《二三子》、《衷》、《要》、《繆和》、《昭力》的照片至今未刊布,但释文已经出现。

(一)《系辞》

1. 陈松长所作帛书《系辞》释文(傅举有、陈松长编:《马王堆汉墓文物》,长沙:湖南出版社,1992年5月。)四十七行。内容与今传本基本相同,但不分上下篇与章节。其释文参照《十三经注疏》本补充了帛书中的部分残缺字。后来陈松长又在《道家文化研究》第三辑上发表了《帛书〈系辞〉释文》,此释文依据今传本作分段、句读,同时每行后面均用小字注明行数,便于读者核对图版;
2. 张政烺先生的《马王堆帛书〈周易·系辞〉校读》。张政烺先生认为《马王堆汉墓文物》中的《系辞》照片拼接剪裁稍有过当,削弱了资料性,释文亦有不确之处。故对其释文作了一些改正和补充。张政烺的《系辞》释文没有分章。

3. 黄沛荣先生在《周易研究》上刊出《马王堆帛书〈系辞传〉校读》，对《系辞》作了释文。该释文尽量保留古字形，在释文中不注明今字，以见帛书原貌。同时，以空格补充图版模糊不清之处。缺字皆据行款精心推算，该释文最大特点在于根据《马王堆汉墓文物》中的《系辞》图版，按照帛书原有格式填入释文。黄沛荣发表了《帛书〈系辞〉校证》一文，对帛本《系辞》进行了考证。
4. 廖名春先生所作帛本《系辞》释文。在受到张政烺、黄沛荣和陈松长的启发之下，并修改了自己先前所作释文而成，廖名春的释文未分章节。

（二）《二三子》《衷》《要》《繆和》《昭力》

1. 陈松长、廖名春所作《二三子》、《衷》、《要》释文。该释文是将断裂残碎的原件进行拼接复原做出的，可能采用通行字体。
2. 廖名春又在《国际易学研究》第一辑发表了《繆和》、《昭力》释文。
3. 日本学者池田知久所作帛书《要》释文。该释文是以《马王堆汉墓帛书周易》“照相版”的正片为底本，并依照陈松长、廖名春的释文进行校订。

帛书《易传》学派归属

关于帛书《易传》的学派归属问题。目前比较集中的意见是将帛书《易传》归于儒家或道家学派。

（一）帛书《易传》儒家说

持帛书《易传》儒家说的学者认为帛书《易传》的主导思想是儒家思想，它与孔子有密切关系。

李学勤先生指出，中国古代史籍有很多记载讲到孔子和《周易》的特殊关系。《史记·孔子世家》说：“孔子晚而喜《易》，序《彖》、《系》、《象》、《说卦》、《文言传》；读《易》，韦编三绝，曰：‘假我数年，若是我于《易》则彬彬矣。’”《汉书·儒林传》也说：孔子“盖晚而好《易》，读之韦编三绝而为之传。”同书《艺文志》又云：“孔氏为之《彖》、《象》、《系辞》、《文言传》、《序卦》之属十篇。”这些说法一直很权威，历代学者大都相信。帛书《易传》的发现印证了《史记》《汉书》关于“孔子晚而喜《易》”之事。李学勤先生认为通过《要》所记载的孔子与子贡的对话，可以发现其与《史记》《汉

书》记述完全吻合。并对《要》中出现的“夫子老而好《易》，居则在席，行则在橐”、“有古之遗言焉。予非安其用，而乐其辞”、“后世之士疑丘者，或以《易》乎”、“夫子亦信其筮乎”、“我观其德义耳”、“吾与史巫同途而殊归”等语句，与《论语》、《史记》、《汉书》、今本《系辞》、《左传》、《国语》等典籍相互印证、阐发，说明孔子与《易传》有着密切的联系。

廖名春先生认为《二三子》解《易》是以“二三子”提问、孔子答疑的形式进行的。并且其内容也主要是进德修身，这一点与孔子的思想很接近。《要》篇体现了孔子晚年对《易》的态度，强调《易》之要不在筮数，而在德义。在其《谈帛书〈系辞〉的学派性质》一文中^①，廖名春先生由帛书《易传》的内容，祖本，思想结构以及周代到汉代的《易》学传承体系入手，指出帛书《易传》属于儒家作品，并且，指出“子曰”所代指的就是孔子所言，这一点从先秦的文献中有着充分的证据，同时，《史记》与《汉书》中的材料也无一例外的证明了帛书《系辞》在学术上无可争议的儒家地位。

实际关于帛书《周易》学术归属的一个附属问题就是“子曰”的问题，帛书《易传》之中的“子曰”是否就是“孔子曰”呢？赵士孝先生与刘怀惠先生在其文章《从帛〈易〉“子曰”看孔子晚年的哲学思想》^②中指出湖南长沙马王堆汉墓《帛书周易》出土，给《易传》思想的研究带来了新的活力。特别是帛书《易传》中引用了不少孔子的言论，这些言论和通行本《易传》、《礼记》、《孔子家语》等著作相对照，我们可以明显地看出，作者认为孔子晚年在哲学思想上和《论语》一书中表现出来的前期思想有着很大的不同。他对世界万物起源问题作了开拓性探讨；在辩证法思想方面提出了三条规律，即阴阳律（其中包括刚柔律、上下律）、损益律和中庸律。而这些不同，仰赖于帛书出土，才为人澄清。而胡治洪先生在《帛书〈易传〉四篇天人道德观析论》^③中认为帛书《易传》四篇为孔子《易》论，其中包含着《论语》等传世文献所隐微罕见的天人道德观念；帛传四篇表现了孔子对于天人内涵的初步的哲学改造，反映了孔子将传统的主宰之天转化为道德之天、

① 《哲学研究》/1993-7

② 《周易研究》/1998-1

③ 《周易研究》/2001-2

并将传统的主体对于形上存在的外在超越关系转化为内在超越关系的致思取向,从而凸显了孔子作为当时教锐而深邃的思想家的形象。

程石泉先生在《孔子与〈易经〉》^①一文着重讨论了五个问题:(1)帛书《易》文之内容及其抄写年代;作者认为帛书抄写时期可能在汉文帝时代,早于昭帝时代之司马迁及东汉和帝时代之班固。(2)孔子作“十翼”问题,作者认为孔子虽未必作“十翼”,但《系辞传》、《文言传》中多引孔子之言矣。(3)《易》中“子曰”问题;作者认为《易》之《系辞》及《文言传》传所引“子曰”之言,绝非出自老子或其他道家者流,且非孔子莫属焉。(4)孔子对《易》辞之新诠释;作者认为孔子之诠释学,植根于其对于正常人道之坚强信念,旨在阐发实践智慧,使人人能改过迁善,以抵于圣。孔子此项“自强不息、积极有为”之人生观,实得自其观察宇宙创化所建立之“天地之大德曰生,而生生之谓易”之宇宙观。本乎此,孔子得以建立“礼乐之教,化成天下”之文化理想。(5)孔子之“神道设教”观。作者认为孔子所关切者:祭祀鬼神是否足以培养众人具有礼、义、忠、信、诚恻之心而已。姑无论其为责诸鬼神而无疑之卜筮之用,或者祭祀鬼神以表达孝思之典礼,无不藉以促进道德人伦之实践。此乃“神道设教”真正意义之所在。

除了从整体上把握之外,学术界还对于帛书《易传》分篇之中的“子曰”作了研究,丁四新先生与宋立林先生分别在2001年与2005年作文论述了帛书《繆和》篇与《昭力》篇中所出现的“子曰”,丁先生认为帛书《繆和》、《昭力》之“子曰”即是“孔子曰”,而并非是所谓的“讲师”之言,而这两篇中所提到的“昭力”、“繆和”等七个人,应当为孔子晚年弟子,而非汉初人物。从这个角度判断,《繆和》、《昭力》毫无疑问是儒家研《易》著作,而战国至汉初流传的诸种《易传》形式的解《易》著作,皆当以孔子为宗主,且多与孔子晚年弟子及其后学相关。(帛书《繆和》《昭力》“子曰”辨,《中国哲学史》/2001-3),而宋先生认为马王堆帛书《繆和》《昭力》是孔子易说,其中的“子”并非后世之经师,更非黄老派学者,而是孔子,文章从《繆和》两篇所称的“先生”与孔子身分相符,两篇的内容之中的许多言论在其他文献中皆证明为孔子所言,以及《繆和》等在思想上与儒家相一致等几个方面,论证了“子”即为孔子,从而认为这两篇帛书

①《孔子研究》/2002-5

是研究孔子易学、《易》教思想的重要资料。（帛书《繆和》《昭力》中“子”为孔子考，《周易研究》/2005-6）

（二）帛书《易传》道家说

持帛书《易传》道家说的学者认为，帛书《易传》以道家思想为主干，与老子或黄老思想有密切关系。

陈鼓应先生在《也谈帛书〈系辞〉的学派性质》^①一文中指出在战国时期存在多个不同的解易流派，而《系辞》在太极与阴阳的框架之下，吸收了不同的思想，这其中既有儒家，也有老子、墨子的思想痕迹，并且，文章也就《系辞》的祖本、思想结构等方面一一分析，认为《系辞》是以道家思想解释《周易》的作品。他指出在帛书《系辞》中所出现的天尊地卑、阴阳相互对立依存观念，明显是受到战国时代黄老道家思维模式的影响。陈鼓应先生还指出帛书《系辞》的“大恒”概念。与老子关系密切。同时，陈鼓应先生认为《二三子》、《衷》、《要》中的黑白、务时、损益说、葆常、有度、精白等概念，《繆和》、《昭力》两篇的功成不居、守德得道、不争而胜、尚谦崇柔、阴阳晦明、趋时取福等一系列的概念与思想。都是黄老思想影响的表现。在《帛书〈系辞〉和帛书〈黄帝四经〉》^②一文中，陈鼓应先生从动静观、刚柔观、阴阳观、天地人一体观以及天道推衍人道的思维模式等多个角度，对比了帛书《易传》与帛书《黄帝四经》的关系，同时，作者指出《周易》之中大量的尚功思想与传统的儒家不相合，而更倾向于稷下道家，文章最后得出结论，帛书《黄帝四经》对于帛书《系辞》有着相当的影响，后者正是吸收、容纳了前者诸多观点于解《易》之中。

王葆玟先生认为帛书《系辞》是道家老子一系的作品，其卷后的《衷》、《要》则出于儒者之手。其在《〈系辞〉帛书本与通行本的关系及其学派问题》^③一文中王先生认为帛书《易传》是与《系辞》祖本最为接近的一个写本。同时，从祖本，“大衍之数”、“太极”等几个问题或概念出发，指出帛书《系辞》当属于道家作品，并且，作者认为“子曰”也不是孔子的特指，而是具有泛指意义的或假托孔子之名而言。

① 《哲学研究》/1993-9

② 《周易研究》/1993-4

③ 《哲学研究》/1994-4

帛书《易传》成书时代

关于帛书《易传》成书年代的问题，主要集中在两个方面，第一是帛书《易传》与今本《易传》孰先孰后？有的学者认为帛书《易传》（尤其是《系辞传》）早于今本《易传》，今本《易传》是在汉代依据当时社会上所流传的多个《易传》版本（包括帛书《易传》）所综合而成。如韩仲民先生在文章《帛书〈系辞〉浅说——兼论〈易传〉的编纂》^①中认为所谓《易传》的称谓汉代之前是不固定的，所以不可能是一家之言，而从帛书《易传》的内容来看，作者认为其一“子曰”未必是孔子所言，其二，由帛书《易传》与今本《易传》的比较，得出帛书早于今本的结论，同时，作者认为，从今本《易传》的内容整齐，格式一致，可以推断是有人为修改编订而成。金春峰先生《帛书〈系辞〉反映的时代与文化》^②一文中指出帛书《系辞》比通行本早出。作者认为《系辞》是陆续汇编形成的，最早的文字何时出现，已难断定。通行本则在汉初帛书抄写时尚未完成，其最后定型也许很晚。帛书反映了时代与文化，与占筮、巫术有更深更密切的联系，今本则把其中与此有关的一些重要内容，如“易有大恒”、“三陈九德”、“古物定命”等等，加以删改了。义理解度《易》的成份亦大大增强了。从整体看，帛本《系辞》与通行本《系辞》，其所呈现出两种不同的面貌，反映不同的时代与文化背景。

而也有人认为今本《易传》早于帛书《易传》，帛书《易传》只是当时学易之人的手抄版本。如廖名春先生在文章《论帛书〈易传〉与帛书〈易经〉的关系》^③中认为由帛书《易传》中引《易》，解《易》所反映出的卦序等内容来看，帛书《易传》诸篇所本之经，绝非帛书《易经》，而从卦爻辞来看，又与今天我们所看到的《易经》也不是完全相同的，由这些来看，《易经》在今本卦序的系统下有着不同的版本，而帛书《易经》则在地位与影响力上都要逊于今本《易经》。作者由此推断今通行本在时间上要早于帛书。而梁韦弦先生在《帛书〈易传〉五篇之间的联系及其成书年代问题》^④一文之中，作者认为帛书易传之《二三子》、《易之义》、《要》、《繆和》、《昭力》五篇所反映出的知识和思想观念存在

① 《周易研究》/1990-1

② 《周易研究》/2000-3

③ 《孔子研究》/1994-4

④ 吉林师范大学学报/2004-6

着密切的联系和一致性,这表明:它们同属儒家传承系统的易学;其内容来看虽略有先后但可能经同一人之手整理;故其最终写定的年代当在西汉之初。同时,梁先生就帛书《系辞》在外的内容进行了系统的研究,在《由马王堆帛书〈易传〉看古书形成的复杂性》^①一文中提出帛书《易传》的形成过程是复杂的,简单地将其视为先秦古书是有问题的。由人们关于帛书《系辞》与传本《系辞》关系的认识看,简单地以为出生简帛文献的内容一定早于相应的传世文献,以简帛文献来定传世文献的是非,这显然是一个认识误区。作者认为由于今本《易传》中没有汉代卦气的思想特征,因此在时间上应当早于帛书《易传》

还有的学者提出帛书《易传》与今本《易传》属于不同的学术体系,其之间的关系不好下结论,是否存在相互的演变尚没有定论。如邢文先生在《儒学与〈周易〉》^②中指出:从《易》学与儒学的关系来看,先秦儒学可分为入学与天人之学两个时期;特别是先秦儒学的第二时期,也就是孔门《易》学形成的时期。孔子《易》学在楚地有多种传派,帛书《易》学为别派之一种;帛书《易》学偏重术数的倾向,应是其幸免于秦火的原因;帛书《五行》篇仁、义、礼、智、圣与帛书《周易》五行说天、地、民、神、时均与思、孟五行相合,这不仅是马王堆帛书的研究、而且也是把握儒学与《周易》两者关系的重要线索。又有陈来先生之《帛书易传与先秦儒家易学之分派》^③,文章认为在先秦时期的儒家易学存在着三个派别,分别是,鲁儒易学、齐儒易学、楚儒易学这三派不一定同时,可能发展有先后。三派在解《易》、学《易》方面的宗旨互有不同,这在帛书易传中都有表现。接着,作者从三个方面分析了帛书《易传》的组成,认为《要》篇注重德义,帛书《易之义》《二三子问》阐明成败观念,帛书《系辞》则体现了吉凶的理念,文章最后指出,三派各自强调了其中的一个方面,而形成了一种特色。孔门的易学,应是先在鲁地发生,后在齐地发展,最后在楚地综和之。

关于帛书《易传》成书年代的第二个问题就在于帛书《易传》诸篇之间的产生先后顺序。关于这个问题,学者们也有不同的见解。可以达成的共识是帛书《易传》不成书于一时。下面列举一下几个具有代表性的观点:

① 《古籍整理学刊》/2005-6

② 中国社会科学院研究生院学报/1995-2

③ 《周易研究》/1999-4

李学勤先生在认为帛书《二三子》、《系辞》、《衷》、《要》形成于战国早期至中期之间。《繆和》、《昭力》的形成,要到战国晚期,甚至更晚。在《帛书〈周易〉的几点研究》^①中,李先生主要从两个方面对帛书《周易》进行了分析,第一,从结构上看,其认为帛书《周易》的编排是经过精心考虑的,特别是《易传》的顺序,《二三子》到《要》均系孔子说《易》之语,《二三子》解说经文,《系辞》、《衷》通论大义,《要》则是论说之外又有纪事,而《繆和》、《昭力》则重点记载了传《易》经师的言论。第二,从内容上来看,其认为帛书《系辞》与今本《系辞》应大那个在开始阶段是基本一致的,而后在流传过程之中,由于种种原因而有所不同,而就帛书的成书年代来看,其源头应当是比较古老的,而最终成熟,则有可能在秦朝灭亡之后。

张立文先生认为《二三子》成书于春秋以后,是战国初期到中期的作品。《系辞》、《衷》当成书于战国中期。《要》成书于战国中期稍后。《繆和》大约成书于战国中期,《昭力》与之同时或稍晚。

陈鼓应先生认为帛书《二三子》、《衷》、《要》为秦汉之际易学融合时期的产物,它们写于帛书《系辞》之后,今传本《系辞》之前。其中《二三子》黄老思想突出,是秦初作品。《衷》、《要》在很多方面都很接近,撰作年代当在秦末汉初。

帛书《易传》诸篇的内容

众所周知,帛书《易传》共有六章,除去《系辞》与今本《系辞》有相似之处之外,其他的几篇与今本《易传》大为不同,学术界在帛书《易传》诸篇内容上的研究也有着丰富的成果。

如关于《系辞》,刘大钧先生在《今本、帛本、汉唐本〈系辞〉异同考》^②中认为通过考证,可知帛本在汉唐时并未完全失传,其文字与今本之差异绝大多数只是版本不同而已,并非抄写之讹。同时,作者从几个《系辞》的文字对比出发,认为在多个地方,都可以体现出帛书《系辞》优于今本《系辞》。在《“大衍之数”

①《文物》/1994-1

②《孔子研究》/2003-5

章与帛书《系辞》》^①一文之中，廖名春先生则就“大衍之数”一章没有在帛书《易传》中出现的原因进行了剖析，作者认为这一章应当属于《系辞》祖本之中的内容无疑，而之所以没有出现在帛书《系辞》之中，其一可能在于帛书的作者或抄录者比较重视《易》学中的德义，反对背德而占，多言易理，慎言卜筮，从而导致了像“大衍之数”这样的论述筮法的内容为帛书《系辞》所摒弃。其二则可能在于在先秦时代存在多种与《易》学相关的卜筮系统，“大衍之数”只是其中之一，而帛书的作者或抄录者则是其它不同筮法的使用者，由此导致了“大衍之数”没有收录于帛书《系辞》之中。连劭名则撰写了《马王堆帛书〈系辞〉研究》^②，文章主要研究马王堆帛书《系辞》中几处重要的异文。今本《系辞》中的“象”，帛书作“马”，“马”义同于“数”。《庄子》中说“天地一指也，万物一马也”此处的“马”与帛书《系辞》中的“马”同义、今本《系辞》中的“太极”，帛书作“大恒”：恒、常同义，《仪礼》中说：“假尔大筮有常。”、这个“常”即是帛书《系辞》中的“大恒”，亦即《吕氏春秋·大乐》的“天常”。今本《系辞》云“显诸仁，藏诸用”，帛书作“圣者仁，壮者勇”。儒家学说重视“勇”，《论语·宪问》有云：“仁者必有勇。”帛书《系辞》云：“天地之大思曰生。”“思”读为“司”，今本作“天地之大德曰生。”帛书《系辞》又云“夫易古物定命”，其义同于“乾知大始，坤作成物”。今本《系辞》云“圣人以此洗心”，帛书作“圣人以此佚心”，佚、乐同义，马王堆帛书《五行》云“不安则不乐，不乐则无德。”

关于《要》篇，有的学者从内容出发，谢宝笙先生在《读马王堆帛书〈要〉篇谈〈易经〉的若干问题》^③中认为《要》的主要部分是孔子和弟子谈论《易经》。而和现今《易传》不同之处是《要》有孔子论《易》的长篇谈话。集中地反映了孔子对《易经》时代背景的认识，和对原著精神的了解。其中记述了孔子之所以学《易》的原因和目的；及他在找到《易经》中心哲理后的感慨。此外还有孔子对占筮的详细意见，弟子及社会人士对孔子研究《易经》的误解等等。文章接着从《易经》的中心哲理、《易经》与殷周交替的历史机理以及《易经》是否为卜筮

① 《中国文化》/1994-1、2

② 《周易研究》/2001-4

③ 《船山学刊》/1997-2

之书三个方面论述了作者对于《要》篇的理解。李伯聪先生则是《从“要”这个概念看儒道分野及儒道互渗》^①其在文中指出,早期易学史不是某个学派的一元传承史,而是多学派的多元发展史;不是单纯的殊途同归史,而是殊途同归和同途殊归的“双相”史;它甚至也不单纯是儒、道两条互不交错的“平行线”的发展史,而是更多学派及“亚学派”互斥又互渗、多条线索交织、呈现某种“网络化”图景的历史。我们应把“同时性分析”和“历时性分析”结合起来。“要”是道家的重要概念和方法论原则,儒家“博而寡要”,道家“秉要执本”。本文通过对比分析帛书《易传》和通行本《易传》对“要”这个概念的不同使用,对早期易学史中的儒道分野及儒道互渗进行了一些分析。郭沂则在《周易研究》发表《帛书〈要〉篇考释》^②,文章依据已经发表的五种帛书《要》篇释文,对全篇进行了逐字逐句的整理考辨。在此基础上,将全篇分为九章,每章首列“原文”,次为“考证”,三作“释义”。此外,本文还对一些相关问题提出了见解,指出被命名为《易之义》和《系辞》的两篇帛书,原题很可能分别为《义》和《天尊》;“尚书”在先秦为普通名词,到了伏生以后才成为专用名词;帛书《要》和今本《系辞》之间很可能并不存在源流关系,它们可能有共同的来源,也可能各有所据等等。梁韦弦先生则从解释学的角度出发,探究了帛书易传《要》篇透露出的卦气知识,并以此判断其成书年代,在其发表的《帛书易传〈要〉篇透露出的卦气知识及其成书年代》^③之中,梁先生认为马王堆帛书易传《要》篇中“益之为封也,春以授夏之时也”、“授(损)者,秋以授冬之时也”一语,与汉易卦气六日七分说图式之损、益两卦所处的节气位序正相吻合,这表明帛书作者是具备汉易卦气知识的。而根据作者的论证,认为二十四气的确立不会早于秦汉之间,汉易卦气说形成应当在汉初,故由此推断帛书《要》篇的成书不会早于西汉之初。

关于《繆和》与《昭力》两篇,丁四新先生有着着力的研究。他于2002年发表《帛书〈繆和〉略论》^④一文,丁先生认为帛书《繆和》可以分为三个相对独立的部分,第一部分是师生问答的内容,第二部分是“子曰”自述自释的内容,第三部分是《易》、史相发的内容。其中第一部分是该篇的主体,而后两部分则可能是逐

① 《周易研究》/2000-4

② 《周易研究》/2004-4

③ 《齐鲁学刊》/2005-3

④ 邵阳师范高等专科学校学报/2002-2

步编入其中的。此外,《繆和》第二部分第二层的“子曰”文本,直接反映了孔子曾经传经和创作《易传》的事实。同年,作者又发表论帛书《繆和》《昭力》的内在分别及其成书过程^①,文章认为帛书《繆和》之中三个相对独立的部分,比较与第一部分,第二部分文本有可能是繆和等人的听讲笔记,所以才把二者编联在一起的。而从整个叙事和引《易》方式来看,我们完全有理由认为它们属于同一个整体,因而这个整体的思想主旨属于儒家的,相对于《繆和》来说,《昭力》尚处于尝试性的文本编合活动过程之中;二者相隔较大,仍是两个独立的文本单位。同时,作者再次重申《繆和》第二部分的“子曰”文本,直接反映了孔子曾经传经和创作《易传》的事实。

关于《衷》篇的学术探讨,首先集中在这一篇章的命名之上,此篇又名《易之义》,廖名春先生在《周易研究》之上发表《〈衷〉试论帛书〈衷〉的篇名和字数》一文^②,论文通过对帛书易传三件残片的缀合和考释,认为所谓的帛书《易之义》的篇题当为《衷》,是孔子后学按照阴阳和衷共济的主题所选定的孔子论《易》言论的汇编,编者以为这些言论是最为适当的论《易》之语,故名其为《衷》;而原记字数“二千”当为“四千”之误;同时进一步考定帛书《要》的篇首当为今本《系辞》的第十章。而《要》篇与《衷》篇无论是思想还是编纂方式,都是如出一辙。梁韦弦先生则认为卦气思想在此篇中也有体现,《关于帛书〈易之义〉解说坤卦卦爻辞之文义的辨正》^③一文之中,他认为据帛书《易之义》中“岁之义”的说法推断《周易》本经中有卦气思想的想法是行不通的。细考帛书原文,其“岁之义,始于东北,成于西南”一句其实本非解说坤辞“西南得朋,东北丧朋”的,而是解说初六爻辞的。而就爻辞“履霜,坚冰至”一语本身而言,我们无法从中看出什么方位问题,传本《易传》亦无此类解读,故帛书有关“岁之义”的说法只能视为帛书制作时代的观念。而不具备什么“卦气”观念。

帛书《易传》解《易》方法

帛书《易传》作为出土文献,其中对于《周易》的解释,特别是一些不同于今本《易传》的解释与解释方法,一直是学术界的研究热点,邓立光先生1994年

①《周易研究》/2002-3

②《周易研究》/2002-5

③《周易研究》/2005-3

发表《从帛书〈易传〉看孔子之〈易教〉及其象数》^①，文章认为帛书《易传》的出土，说明了孔子十分重视《易》学的研究，特别是孔子对于《易》的性质转换——由卜筮之书转化为言德之书——超过了当时人们的认识水平，而从帛书《易传》中孔子与子贡的对话、孔子以德义解《易》，文王卦位、伏羲八卦、卦象、数等多个方面，都表明帛书《易传》中有着孔子以象数解读《易》学的思想。后又发表《从帛书〈易传〉证知孔子说〈易〉引用古熟语》^②一文，邓先生在文章中指出谦德与慎言都是中国上古相承的德性，是统治者修身治国平天下的道德要求。从帛书《易传》中可见孔子言谦德有取于周公之言，慎言之教则有取于《金人铭》。今本《彖传》之中的“天道亏盈而益谦，地道变盈而流谦，鬼神害盈而福谦，人道恶盈而好谦”四句应该是周公的说《易》语，并成为日后言谦德的熟语，最后被编入《彖传》。而慎言是周朝初期统治者强调的德性内容，目的是更有效的治国平天下。而孔子以《金人铭》的慎言用于君子与小人，抛开政治分位，以个人的德行划分是否立言，改变了周初慎言的主要方向。凸显了中国文化是以成就道德为价值取向的文化体系。2000年，邓先生再次在《周易研究》发表《从帛书〈易传〉析述孔子晚年的学术思想》^③一文，作者以帛书《易传》比对《论语》中关涉《周易》的章节，从而确定这些章节是属于孔子晚年所说的话。此外，从帛书《易传》所见的哲理，显示了晚年的孔子已经具有哲学家的形态，关心形而上的问题，并且对这些哲学问题有很深的体会。孔子说《易》，开辟了以义理研究《易经》之新途，亦展示了一个学术发展的转折点，即儒家的道德形而上学以孔子为开始。廖名春先生则认为帛书《易传》正是孔子易学观点转变的代表，在《试论孔子易学观的转变》^④中，廖先生认为帛书《要》篇的内容，恰恰反映了孔子本身对于《易》学的观念有着一个转变的过程，在这个过程之中，孔子随着年龄的增长而日益注意《易》学之中德行修养的部分，作者认为孔子易学观的转变从《论语》中也可得到证明。其《述而》篇有一段著名的记载：“子曰：‘加我数年，五十以学《易》，可以无大过矣’。”这里所体现的恰恰是孔子对于自己《易》学观念的总结，同时，在客观上，作者认为孔子“老而好《易》”，其易学观发生了转变，应该是他见到

①《周易研究》/1994-3

②《周易研究》/1997-3

③《周易研究》/2000-3

④《孔子研究》/1995-4

了《易象》一书所致。由此看来，孔子晚年的易学观和孔子关于《周易》的阐发，其中固然有孔子自己的创造，但毫无疑问，孔子也继承和吸取了前人的成果。孔子晚年转变后的这种对《周易》一书性质的认识，可能会更符合历史的真实。

而在帛书《易传》之中，除了具有浓郁德行人文思想特质的“义理”解《易》之外，对于《周易》传统的“象数”思想，帛书《易传》其间也有涉及，而且，某些解释与《左传》、《国语》等先秦典籍相契合，而且，帛书《易传》之中多为“训诂举大宜”，显古朴之风范。关于这个方面，学者也有不少著述，刘大钧先生在《帛书〈易传〉中的象数易学思想》^①提出马王堆帛书《二三子》、《系辞》、《衷》、《要》、《繆和》、《昭力》诸篇中保存了大量珍贵的象数易学资料，这些资料向我们展示了先秦时代象数易学的重要内容，以及它们与汉人象数易学之间的传承源流关系。文章从分析《系辞》、《二三子》、《衷》、《要》、《繆和》诸篇的象数易学内容。认为我们对于传统意义上的汉代象数易学思想的理解，在帛书的出土后，时间上将大大提前，所谓“卦气”、“卦变”、“互体”与“连互”之法，帛书《易传》都包含其中，并论证了每卦阴阳爻之失。可证此说确有所本，绝非汉人自造也。帛书《易传》所表达的这些精妙义理，出辞吐语，有很多是本之于古代的象数学说，是象数蕴含着义理、义理脱胎于象数而出。作者最后指出，两汉先秦的易学，乃至两汉先秦的哲学，都需要在如上认知的基础上，重新反思、重新审视乃至重新总结。井海明先生则在《简论帛书〈易传〉中的卦气思想》^②中着力分析了《二三子》、《要》、《衷》等帛书《易传》中所蕴含的卦气思想，说明帛书《易传》与今本《易传》之间有着密不可分的关系。这一卦气思想是与其前的卦气思想一脉相承的，特别是汉代的卦气思想，就是在此基础上建构完善起来的。作者认为探讨帛书《易传》中卦气说的内容，对于推进两汉象数易学的研究有着重要意义。而梁韦弦先生在这方面也有不少文章，前面我们已经提到，此不赘言。

而除了以上的两种传统的解《易》方法之外，帛书《易传》还大量使用了以史解《易》的方法，关于以史解《易》，林忠军先生认为存在以史注《易》、以史证《易》、以史代《易》三种形式，“以史注《易》是运用历史知识注释和探

①《哲学研究》2001-11

②《周易研究》2002-4

讨易学问题,以恢复和凸显《周易》本义为宗旨。以史证《易》则是以历史知识为工具,揭示和印证《周易》卦爻辞所蕴涵的社会人生之哲理。它所追求的不是《易》之本义,而是《易》之理。以史代《易》则是把《周易》视为一部史书,用《易》作者时代所发生的历史事件解释所有的卦爻辞,即卦爻辞成了以特殊形式记载当时历史事件的材料。”^①帛书《易传》中主要是以前两种形式出现的,而当今学术界对此并没有十分重视,在这里我们也将予以一定的侧重。

帛书《易传》之中卦名、卦爻辞与特有范畴

除了我们前面谈到的关于帛书《易传》的几个问题是当今帛书研究的热点之外,帛书《易传》之中一些特有的范畴也为人所重视,本人的论文之中也有所涉及,故而在此略作阐述。

(一) 卦名

帛书《周易》的卦名与今本大为不同,尤其是今本之《乾》《坤》,帛书为《键》《川》。学者关于这点多有论述,如梁韦弦先生有《帛书〈周易〉三题》^②一文,文章提出帛书《周易》卦名“键川”实际是“乾坤”的假借,《周易》卦名之中既有“天人合一”又有“天人相分”的思想;帛书《系辞传》的“设卦观马”与通行本《系辞传》的“设卦观象”两者在实质上是一致的,“马”应当是“象”传抄错误所致,而并没有什么其他更为深层次的含义;“爱民家行曰义”与“禁民为非曰义”两句话同样不是什么所谓的“儒法分界”,而只是儒家思想的两个不同层面,作者认为是义;“爱民家行”是义,“禁民为非”也是义。义与不义,不在爱还是禁,而在所为是否合理得当。“爱民家行”与“禁民为非”,是一个问题的两个方面,都是儒家所承认的社会群体生活原则,都是为了维护和谐稳定的社会关系。梁韦弦先生于《周易研究》又发表《坤卦卦名说》^③,通过考证《说卦传》、帛书《繆和》与《说文段注》之相关内容,及“川”字形体演变之历史,作者认为帛书将卦名“键川”之川写作“川”并非误抄问题,《坤》卦之“坤”亦确系由“申”得声,其名为“坤卦”且取名于地义是可以确定的。《坤》卦之“坤”的“土在申位”说出自许慎,这种说法只能与《京房易占》的说法相吻合,显然出

①《周易郑氏学阐微》192页,上海古籍出版社/2005-8

②古籍整理学刊/1996-1

③《周易研究》/2003-6

于汉人的知识。所以，从“坤”卦之名并不能说明卦气说的早晚问题。而廖名春先生也有一篇《坤卦卦名探源》^①，文章认为《坤》卦的原名应当是“𤷓”，而“𤷓”实际就是“川”字，而所以出现“坤”字，在于八卦卦气的影响，“坤”字的含义“坤”不应当解为“从土申声”。清代段玉裁、惠栋以《说卦传》、《易乾凿度》说来解许慎的“土位在申”说，不但符合许慎本意，也是到迄今为止关于“坤”字造字本义的最优解。接着，文章论述了字节对于八卦卦气思想的理解，认为，其起源甚早，如果讲卦气说数典忘宗，将其起源归之于汉人，并不符合历史的真相。

（二）卦爻辞

针对卦爻辞的研究，学术界有的集中在一个字之上，如任俊华先生有《马王堆帛书〈周易〉窳字揭秘》^②，文章之中比较了帛书中所出现的五个“窳”字，认为“窳”字实际是等同于今天的“宫”字，而作者同时认为“宫”是南宫括的简称，而用一个专用字表示称呼是殷周显赫贵族的习俗。由此推断南宫括是《周易》的作者，南宫括作为周武王四大贤臣之一，智慧惊人，史载姜太公曾带他和另外二人前往茭里探望营救周文王，文王演八卦于茭里，君臣相叙，南宫括颇得八卦易理，受命编撰《周易》。有的则涉及数爻，如廖名春先生之《〈周易〉乾坤两卦卦爻辞五考》^③，本文对《周易》乾坤两卦的几处卦义辞作了新的解释，认为《乾》卦九三爻辞“君子终日乾乾，夕惕若”之“惕”应训为止息；“用九”、“用六”之“用”本字为“通”，应训为全、皆；《坤》卦卦辞应“东北丧朋”在先，“西南得朋”在后，其次序与“先迷后得主”有内在联系，是建立在八卦卦气说基础上的；六二爻辞应断为“直方，大，不习，无不利”，“习”本字为“摺”，即折，是说做到正直而方正，就能宏大，就能不失败，就能无所不利；上六爻辞“血”本字应为“率”，即首领，“玄黄”应训为病。这些新的训释对理解《周易》乾坤两卦的思想有着极其重要的意义。朱冠华先生的《帛书与今本〈周易〉之乾、坤二卦四题》^④则于帛、今本《周易》的乾、坤两卦中，找出四个相关的问题，进行比较分析，认为所谓传统的三才分位，并不适用于《乾卦》而应将其分为内外两卦，

①《东南学术》/2000-1

② 许昌师专学报/1996-1

③《周易研究》/1999-1

④《周易研究》/2005-6

内者在野，外者在朝，而重新定位，亦有助于了解“朝乾、夕惕”义。今本《周易》申明坤须从阳，这与帛书《衷》言阳之得阴，男下女是不同的，今本《周易》用“用”，与帛书用“迥”，其含义也不相同。

（三）其他范畴

除了卦名与卦爻辞之外，帛书《易传》之中的许多范畴是学术研究之焦点，如今本之“象”，帛书作“马”，连劭名先生在《再论马王堆帛书〈系辞〉中的“马”》^①中认为马王堆帛书《系辞》中的“马”，其义同于“数”。根据《素问》的记载，“数”是人中之阴阳，“象”是天地之阴阳。这与帛书《要》篇中将《易》归于“人道”的说法相通。另外，据秦汉时代的流行观点，伏羲画卦的传说也与人道思想有关。又如邓立光先生《从帛书〈易传〉考察“文言”的实义》^②，根据对帛书《易传》的考察，指出“文”的实义，是拍外柔内刚的德性，而表现为谦德。这种意义的德性，称为“文德”，是就政治人格而言的德性。故所谓“文言”，是“‘文’之言”的意思，其内在含义为“有关为政者（或言从政者）德性的言说”。又如葛志毅先生对于“水火相射”提出解释，文章认为马王堆帛书《周易》在文字内容上有若干与今本相异之处，有些且很重要。如“水火相射”一句，无论就句序或文字上与今本的差异，皆所关至巨，非可等闲视之，作者经过认真考辨。认为帛书的“火水”当是“水火”之误倒，当据今本改正。并由此提醒人们，在使用古代出土文献时，一定不能盲从，以为必胜于今本，更不宜据之作不适当的引论发挥。应审慎地考校勘核，以择善求是为依归。（帛书《周易》“水火相射”小议，《管子学刊》/2003-1），又如梁韦弦先生之《释帛书易传〈要〉篇之“六府”“五官”》^③认为帛书易传《要》篇所谓“六府”，当为“‘主藏六物之税’之六府”，所谓“五正”，当为“五官之长”。将“六府”解释为《淮南子·天文训》中所言“子午、丑未、寅申、卯酉、辰戌、己亥”。“六府”。“五正”解释成《鹖冠子》中的“神化”、“官治”“教治”、“因治”、“事治”“五正”，皆与《要》篇之本义不合，因而由这种解释推出的卦气说早在先秦已有的结论是难以成立的。而李锐针对帛书《二三子问》中的“精白”做《论帛书〈二三子问〉

① 《周易研究》/2002-3

② 《周易研究》/2002-4

③ 《古籍整理研究学刊》/2003-3

中的“精白”》^①一文,文章讨论帛书《易传》第一篇《二三子问》的时代问题。依据传世文献材料和出土文献,并根据思想观念的发展规律,指出《二三子问》中出现的“精白”一词,已见于《鹖冠子·度万》,进而分析在孔子的时代,有可能出现“精白”这样的概念以及出现押韵的占语,对于《二三子问》的年代做出了新的推测。作者认为此篇时代当较早,并没有受到黄老思想的影响,有可能就是孔门弟子录所闻于夫子,整理成篇。

① 《周易研究》/2004-4

表格一：帛书《易传》所引用之卦爻辞^①：

所引用内容	帛书所在篇章
《蹇》卦六二爻、九五爻	《二三子》
《鼎》卦九四爻、上九爻	
《晋》卦卦辞	
《屯》卦九五爻	
《同人》卦卦辞、初九爻、六二爻	
《大有》卦六五爻	
《谦》卦卦辞	
《豫》卦六三爻	
《中孚》卦九二爻	
《小过》卦六五爻	
《恒》卦卦辞、九三爻	
《解》卦上六爻	
《艮》卦卦辞、六五爻	
《丰》卦卦辞	
《涣》卦九五爻	
《未济》卦卦辞	
《涣》卦九二爻	《繆和》
《困》卦卦辞、六三爻	
《谦》卦九三爻	
《丰》卦九四爻	
《屯》卦九五爻	
《涣》卦六四爻	
《蒙》卦卦辞	
《中孚》卦九二爻	
《谦》卦初六爻、卦辞	
《归妹》卦上六爻	
《复》卦六二爻	
《讼》卦六三爻	
《恒》初六爻、九三爻、九五爻	
《比》卦九五爻	
《益》卦九五爻	
《谦》卦上六爻	
《睽》卦上九爻	
《明夷》卦六四爻	
《观》卦六四爻	
《师》卦六四爻	
《大畜》卦九三爻、六五爻	《昭力》
《师》卦九二爻	
《比》卦六五爻	
《泰》卦上六爻	

① 帛书《易传》中《乾》《坤》两卦所有卦爻辞皆有涉及，故在此表不再体现。

参考文献

一、相关出土文献之释文、研究著作、论文集等

1. 傅举有、陈松长编：《马王堆汉墓文物》，长沙：湖南出版社，1992
2. 李学勤：《周易经传溯源》，长春：长春出版社，1992
3. 李学勤：《古文献丛论》，上海：上海远东出版社，1996
4. 李学勤：《简帛佚籍与学术史》南昌：江西教育出版社，2004
5. 廖名春：《帛书〈易传〉初探》，台北：文史哲出版社，1988
6. 廖名春：《马王堆帛书周易经传释文》，《续修四库全书》经部易类第一册，上海：上海古籍出版社，1995
7. 廖名春：《马王堆帛书周易经传释文》，《易学集成》第3卷，四川大学出版社，1998
8. 廖名春：《〈周易〉经传与易学史新论》，济南：齐鲁书社，2001年8月。
9. 赵建伟：《出土简帛〈周易〉疏证》，台北：万卷楼图书有限公司，2000
10. 张立文：《帛书周易注译》，郑州：中州古籍出版社，1992
11. 邓球柏：《帛书周易校释》，长沙：湖南人民出版社，2002
12. 邢文：《帛书周易研究》，北京：人民出版社，1998
13. 严灵峰：《无求备斋学术新著》，台北：商务印书馆，1987
14. 韩仲民：《帛易说略》北京：北京师范大学出版社，1992
15. 陈鼓应：《易传与道家思想》北京：生活·读书·新知三联书店，1996
16. 金春峰：《〈周易〉经传梳理与郭店楚简思想新释》，北京：中国言实出版社，2004
17. 黄寿祺、张善文主编：《周易研究论文集》第一辑，北京：北京师范大学出版社，1987
18. 李学勤主编：《简帛研究第三辑》，南宁：广西教育出版社，1998
19. 陈鼓应主编：《道家文化研究》第三辑，上海：上海古籍出版社，1993
20. 陈鼓应主编：《道家文化研究》第六辑，上海：上海古籍出版社，1995

21. 陈鼓应主编：《道家文化研究》第十八辑，北京：生活·读书·新知三联书店，2000
22. 朱伯昆主编：《国际易学研究》第一辑，北京，华夏出版社，1995
23. 朱伯昆主编：《国际易学研究》第四辑，北京：华夏出版社，1998
24. 丁四新主编：《楚地出土简帛文献思想研究》（一），武汉：湖北教育出版社，2002
25. 丁四新主编：《楚地出土简帛文献思想研究》（二），武汉：湖北教育出版社，2005
26. 陈松长编：《马王堆简帛文字编》，北京：文物出版社，2001
27. 邢文主编：新出简帛研究，北京：文物出版社，2004

二、其他著作类

1. [唐]孔颖达：《周易正义》，北京：北京大学出版社，1999年1月
2. [唐]李鼎祚：《周易集解》，北京：中国书店，1984年6月。
3. [清]阮元校刻：《十三经注疏》，北京：中华书局，1980年9月。
4. [清]永瑢等：《四库全书总目》，北京：中华书局，1983年6月。
5. [清]李道平：《周易集解纂疏》，北京：中华书局，2004年4月。
6. [清]朱骏声：《六十四卦经解》，北京：中华书局，1988年2月。
7. 《汉魏古注十三经》，北京：中华书局，1998年11月。
8. [汉]许慎：《说文解字》北京：中华书局1963年12月。
9. [清]孙星衍：《尚书今古文注疏》，北京：中华书局，1986年12月。
10. [宋]朱熹：《四书章句集注》，上海：上海古籍出版社，2001年12月。
11. [宋]欧阳修：《欧阳修全集》第三册，北京：中华书局，2001年3月。
12. [清]孙星衍辑：《孔子集语》，上海：上海古籍出版社，1989年3月。
13. [清]刘宝楠：《论语正义》，北京：中华书局，1998年12月。
14. [清]焦循：《孟子正义》，北京：中华书局，1998年12月。
15. [魏]王弼：《老子注》，《诸子集成》，北京：中华书局，1986年5月。
16. [清]王先谦：《荀子集解》《诸子集成》，北京：中华书局，1986年5月
17. [清]王先谦：《诗三家义集疏》，北京：中华书局，1987年2月。

18. [清]王先谦：《庄子集解》，《诸子集成》，北京：中华书局，1986年5月
19. 戴望：《管子校正》，《诸子集成》，北京：中华书局，1986年5月。
20. [清]孙诒让：《周礼正义》，北京：中华书局，2000年3月。
21. [清]孙希旦：《礼记集解》，北京：中华书局，1998年12月。
22. [汉]司马迁：《史记》，北京：中华书局，1982年11月。
23. [汉]班固：《汉书》，北京：中华书局，1983年6月。
24. 何宁：《淮南子集释》，北京：中华书局，1998年10月。
25. 高亨：《周易古经今注》北京：中华书局，1984年3月。
26. 高亨：《周易大传今注》，济南：齐鲁书社，1983年8月。
27. 高亨：《周易杂论》，济南：齐鲁书社，1988年7月。
28. 尚秉和：《周易尚氏学》，北京：中华书局，1981年10月。
29. 金景芳：《周易讲座》，长春：吉林大学出版社，1987年10月。
30. 刘大钧：《周易概论》，济南：齐鲁书社，1986年5月。
31. 刘大钧：《今、帛、竹书〈周易〉综考》，上海：上海古籍出版社，2005年8月
32. 戴琏璋：《易传之形成及其思想》，台北：文津出版社，1997年2月。
33. 黄寿祺、张善文：《周易译注》，上海：上海古籍出版社，2001年9月。
34. 王新华：《周易系辞传研究》，台北：文津出版社，1998年4月。
35. 廖名春、邹新明校点：《孔子家语》，沈阳：辽宁教育出版社，1997年3月。
36. 高明：《帛书老子校注》，北京：中华书局，1998年12月。
37. 陈鼓应：《老子注译及评介》，北京：中华书局，1984年5月。
38. 王聘珍：《大戴礼记解诂》，北京：中华书局，1983年3月。
39. 张善文：《象数与义理》，沈阳：辽宁教育出版社，1995年6月。
40. 郭齐勇：《儒学与儒学史新论》，台北：学生书局，2002年10月。
41. 陈奇猷：《吕氏春秋新校释》，上海：上海古籍出版社，2002年4月。
42. 向宗鲁：《说苑校证》，北京：中华书局，2000年3月。
43. 许维通：《韩诗外传集释》，北京：中华书局，1980年6月。
44. 李零：《郭店楚简校读记》修订本，北京：北京大学出版社，2002年3月。
45. 李零：《中国方术续考》，北京：东方出版社，2000年10月。

46. 林忠军：《周易郑氏学阐微》，上海：上海古籍出版社，2005年8月。
47. 冯友兰：《中国哲学史》，上海：华东师范大学出版社，2001年11月。
48. 张岱年：《中国哲学大纲》，北京：中国社会科学出版社，1982年8月。
49. 徐复观：《中国人性论史》（先秦篇），上海：上海三联书店，2001年9月。
50. 徐复观：《两汉思想史》，上海：华东师范大学出版社，2001年12月。
51. 牟宗三：《中国哲学的特质》，上海：上海古籍出版社，1998年4月。
52. 蒙培元：《情感与理性》，北京：中国社会科学出版社，2002年12月。
53. 蒙培元：《蒙培元讲孔子》，北京：北京大学出版社，2005年9月。
54. 萧汉明：《阴阳——大化与人生》，广州：广东人民出版社，1998年3月。
55. 廖名春：《〈周易〉经传十五讲》，北京：北京大学出版社，2004年9月。
56. 丁四新：《郭店楚墓竹简思想研究》，北京：东方出版社，2000年10月。
57. 王博：《易传通论》，北京：中国书店，2003年8月。
58. 郭彥：《京氏易传》导读，济南：齐鲁书社，2002年10月。

三、论文类

1. 于豪亮：《帛书〈周易〉》，《文物》1984年第3期。
2. 刘大钧：《帛〈易〉初探》，《文史哲》1985年第4期。
3. 李学勤：《帛书〈系辞〉略论》，《齐鲁学刊》1989年第4期。
4. 李学勤：《从帛书〈易传〉看孔子与〈易〉》，《中原文物》1989年第2期。
5. 李学勤：《帛书〈系辞〉上篇论析》，《江汉考古》1993年第1期。
6. 李学勤：《帛书〈周易〉的几点研究》，《文物》1994年第1期。
7. 黄沛荣：《马王堆帛书〈系辞传〉校读》，《周易研究》1992年第4期。
8. 廖名春：《帛书〈系辞〉释文再补》，《周易研究》1993年第4期。
9. 陈鼓应：《帛书〈系辞〉和帛书〈黄帝四经〉》，《周易研究》1993年第4期。
10. [日]池田知久：《马王堆汉墓帛书〈周易〉之〈要〉篇研究》，《周易研究》1995年第2期。
11. [日]池田知久：《马王堆汉墓帛书〈周易〉之〈要〉篇释文》（上）《周易研究》1997年第2期。

12. [日]池田知久:《马王堆汉墓帛书〈周易〉之〈要〉篇释文》(下),《周易研究》1997年第3期。
13. 连劭名:《帛书〈周易·泰蓄〉与〈逸周书·大聚〉》,《周易研究》1996年第2期。
14. 邓立光:《从帛书〈易传〉证知孔子说〈易〉引用古熟语》,《周易研究》1997年第3期。
15. 赵士孝、刘怀惠:《从帛〈易〉“子曰”看孔子晚年的哲学思想》,《周易研究》1998年第1期。
16. 方向东:《评帛书〈易经〉研究的两种倾向》,《周易研究》1998年第3期。
17. 陈来:《帛书易传与先秦儒家易学之分派》,《周易研究》,1999年第4期。
18. 陈来:《马王堆帛书易传与孔门易学》北京大学中国文化研究中心《国学研究》第二卷,北京大学出版社1994年7月。
19. 金春峰:《帛书〈系辞〉反映的时代与文化》,《周易研究》2000年第3期。
20. 邓立光:《从帛书〈易传〉析述孔子晚年的学术思想》,《周易研究》2000年第3期。
21. 李伯聪:《从“要”这个概念看儒道分野及儒道互渗——兼论易学研究的方法论问题》,《周易研究》2000年第4期。
22. 连劭名:《马王堆帛书〈系辞〉研究》,《周易研究》2001年第4期。
23. 连劭名:《再论马王堆帛书〈系辞〉中的“马”》,《周易研究》2002年第3期。
24. 丁四新:《论帛书〈繆和〉〈昭力〉的内在分别及其成书过程》,《周易研究》2002年第3期。
25. 邓立光:《从帛书〈易传〉考察“文言”的实义》,《周易研究》2002年第4期。
26. 井海明:《简论帛书〈易传〉中的卦气思想》,《周易研究》2002年第4期。
27. 廖名春:《试论帛书〈衷〉的篇名和字数》,《周易研究》2002年第5期。
28. 程石泉:《孔子与〈易经〉——马王堆帛书〈易〉之经传中新发现》,《孔子研究》2002年第5期。

29. 韩仲民:《帛书〈系辞〉浅说——兼论易传的编纂》,《孔子研究》1988 第 4 期。
30. [日]池田知久:《〈周易〉与原始儒学》,《清华大学学报》哲学社会科学版,2002 年第 3 期。
31. 林丽真:《〈周易〉“时”“位”观念的特征及发展方向》,《周易研究》1993 年第 4 期。
32. 廖名春:《〈周易·说卦传〉错简说新考》,《周易研究》1997 年第 2 期。
33. 丁四新:《从出土竹书综论〈周易〉诸问题》,《周易研究》2000 年第 3 期。
34. 刘信芳:《释〈五行〉与〈系辞〉之型》,《周易研究》2000 年第 3 期。
35. 何泽恒:《孔子与〈易传〉相关问题覆议》,《周易研究》2001 年第 1 期。
36. 何泽恒:《孔子与〈易传〉相关问题覆议》(续),《周易研究》2001 年第 2 期。
37. 程石泉:《评欧阳修〈易童子问〉》,《周易研究》2001 年第 3 期。
38. 汤一介:《释“易,所以会天道人道也”》,《周易研究》2002 年第 6 期。
39. 董平:《论〈易传〉的生生观念与〈中庸〉之诚》,《孔子研究》1987 年第 2 期。
40. 郑万耕:《〈易传〉天人观浅析》,《孔子研究》1987 年第 1 期。
41. 刘长林:《〈易经〉天人观及影响》,《孔子研究》1988 年第 1 期。
42. [美]陈荣捷:《儒家“中”的概念之检讨》,《孔子研究》1989 年第 3 期。
43. 喻博文:《论〈周易〉的中道思想》,《孔子研究》1989 年第 4 期。
44. 陈恩林、郭守信:《关于〈周易〉“大衍之数”的问题》,《中国哲学史》1998 年第 3 期。
45. 朱翔飞:《孔子与〈易传〉——论儒家形上学体系的建立》,《周易研究》2002 年第 1 期。
46. 连劭名:《论太极与大恒》,《周易研究》1995 年第 3 期。
47. 周立升:《帛〈易〉六十四卦彖议》,《文史哲》1986 年第 4 期。
48. 马王堆汉墓帛书整理小组:《马王堆帛书〈六十四卦〉释文》,《文物》1984 年第 3 期。
49. 萧逮父:《〈周易〉与早期阴阳家言》,《江汉论坛》,1984 年第 5 期。
50. 吴前衡:《春秋〈易〉文本》,《周易研究》1997 年第 1 期。

致 谢

岁月如梭，转眼博士的学习生涯不知不觉中到了收获的时刻。看着自己辛苦数月的论文即将付梓，心中不禁油然而生感慨。想到这几年在课堂上老师们的言传身教，想到同学们之间的欢声笑语，想到……

首先，我要对我的导师蒙培元先生致以最深的谢意。2002年在青岛会议我有幸拜读了先生的与会论文，即被其深厚的学识与浓郁的哲学思辨吸引，后得知先生受聘为山东大学的兼职博导，便投其门下，幸运成为先生的弟子，数年来，先生不仅传授我学识，更教我做人。蒙先生在学习上的指点，生活上的关心，特别是在论文写作期间悉心的指导，实在令学生无以回报，借此只言片语，聊以拳拳谢意。

此外，我要感谢为我授课的丁原明老师、颜炳罡老师、林忠军老师、王新春老师、刘玉建老师、刘保贞老师、李尚信老师等，诸位师长在这几年的学习生涯中间以极大的热情教授学生知识，指导学生于心性之上不断前进，其间付出汗水，实令学生终生感激，哲学系的各位师长以及周易研究中心的毕群圣老师、张文智老师、黎馨平师姐、李秋丽师姐在学习生活之余给予我颇多帮助，在此一并表示感谢！

同时，我还要感谢我的父母家人，父亲言传身教，用实际行动告诉我人生真谛与道德准则，正是在父亲潜移默化的行为中让我认识到中国哲学作为一门“生命”的学问绝不是空口言之，而是要真正的身体力行，只有这样，才能真正读懂中国哲学，体悟中国哲学。而父亲在日常中所表现的虚怀若谷、劳谦君子之风范，更是我一生的财富。母亲则在家庭中给予无限的母爱与关怀，为我安心写作论文创造了良好的环境，俗语云“养儿方知父母恩”，我在2006年初为人父更亲身感受到父母的经年辛劳与绵绵恩情，在此借方寸寥寥数笔，表吾辈之些许谢意。

最后，感谢我的同窗好友。三年来，我们学聚问辩、同成长、历风雨，一起度过了许多美好的时光，在此谨祝各位前程似锦！

2007年4月1日

刘震

攻读学位期间发表论文目录

- 1、《今、帛本〈乾〉卦卦义考》，载《中国哲学史》2006年第4期；

帛书《易传》卦爻辞研究

作者：[刘震](#)

学位授予单位：[山东大学](#)

相似文献(3条)

1. 学位论文 [兰甲云](#) [周易古礼研究](#) 2007

围绕《周易》经传及易学史上的有关古礼问题进行了专门深入的探讨。 引论部分回顾了《周易》研究的概况，对历代以礼注易的现象进行了分析总结，并简单说明了《周易》古礼研究的主要内容。 第二部分对《周易》的文本问题，《周易》所反映时代的社会生活以及古礼文化背景进行了适当探讨，认为《周易》由前代殷商之《易》损益而来，《周易》包含了许多殷商时代和殷末周初的社会生活内容，当然反映了那个时代的礼制特征。《周易》一书编纂于殷末周初，与文王、周公有密切关系，《易传》则作于春秋战国时期，与孔子有密切关系，当成书于孔子弟子七十或其后学之手。初步探讨了殷末和周初的有关礼制问题，对《周易》之占筮在当时的应用及影响进行了分析研究，认为人们心里普遍具有关于天神地祇人鬼与人的四重世界的认识，而《周易》是人们尤其是巫祝等神职人员进行四重世界之间相互沟通的一种联系工具，具有相互沟通的媒介功能。 第三部分对历代易学中的古礼问题进行了分析和概括。对先秦易学中的古礼问题进行了简要分析，认为《易象》与易礼相关，荀子知易礼，《左传》《国语》中所引许多易例亦与礼相涉。对《帛书易传》中的礼治思想进行了分析研究。对孟喜的易礼思想进行了简单论述，认为孟喜能以礼制内容解释《周易》卦爻辞。对《易纬·乾凿度》中的易礼思想进行了挖掘和分析，认为《乾凿度》是围绕经天地、理人伦、明王道而展开议论的。经天地即祭祀天地以通神致福，理人伦即以礼来处理人际关系，明王道即明礼乐政典制度，礼制的基本原则不能改变。对郑玄易注中的易礼问题进行了详细探讨，认为郑玄易学是两汉易学的集大成者，郑氏十分重视在象数的基础上解易，如综合运用互体说、爻体说、爻辰说、爵位说等各种象数说，以易象解释易辞中的礼，并对其易礼内容和成就进行了分析概括。对虞翻易注中的以礼释易问题进行了分析和研究，认为虞翻是两汉象数易学的集大成者，虞翻认为无象外之辞，所有的卦辞与爻辞都可作为其根据。他以《既济》阴阳位定为其中心论点，能从礼制角度阐释卦爻辞。对李鼎祚《周易集解》中易礼的问题进行了适当分析论述，认为李鼎祚在引用他人易注时常有自己的易学倾向，往往在所加案语中表明其易礼思想。司马光对易学有深刻理解与把握，在《资治通鉴》《温公易说》中往往以礼制思想精辟地阐述问题。朱子说易虽不废象数，但以义理为主，以礼制的基本原则和基本精神来说易。对王夫之的易礼思想进行了分析，认为夫之以乾坤并建思想释易，其以礼释易往往新见迭出，析理透彻。对张惠言《虞氏易礼》的易学成就进行了分析和概括，认为张惠言研究虞翻易学最有心得体会，其所著《虞氏易礼》一书认为《周易》反映了殷周之际激烈的时代变化情况，而相关易礼则是这个时代新旧思想及有关制度的体现，以此作为全书主线，在此基础上以礼释《易》，取得不少成就。对近现代部分易学者（如刘师培章太炎易顺豫杭辛斋马其昶马振彪胡朴安等）的易礼思想作了简要分析与概括。第四部分对《周易》卦爻辞的有关古礼问题进行了深入的探讨和研究。对《周易》中古礼的表现形式及其意旨作了揭示，认为《周易》所蕴涵之古礼有多个层次。从卦序上看，乾为首，坤为次，体现了天尊地卑男尊女卑的观念，夫权制已确立。从爻位上看，所谓爵位说，五爻位为天子之位，为中位，吉利爻最多。《周易》本为卜筮之书，祭祀时必须先有卜筮活动。《周易》的编纂者将三才之道落实到礼制制度上，认为遵守这些礼制则得吉，否则遭凶。对《周易》卦爻辞中的古礼进行了详细的归纳和分类，结论是：《周易》一书中涉及所有礼制内容的卦辞与爻辞共有99条，其中部分礼制反映了殷末周初剧烈的社会变革状况，部分礼制则反映了当时的礼乐刑政等状况，而大部分礼制则可以归入吉凶筮宾嘉等五礼范畴之内。接着详细探讨了《周易》古礼中的有关问题，如《坤》卦爻裳礼制，“黄裳”指黄色的裙裳，“文在中”指裳的表面有文彩纹饰。“直方大”与衣裳礼制相关。讨论了《蒙》卦中的有关学礼，体现了尊师重道之意。重点分析了《周易》中的祭祀礼制，《周易》中涉及祭祀的卦爻辞较多，共有24条，祭祀天地祖先是其重要内容。考察了《周易》中的锡命礼及建国封侯爵禄礼制，认为锡命礼与军礼军功密切相关。探讨了《周易》中的丧礼制度。分析考证了车礼田猎礼，认为古代战争与祭祀有密切关系，打仗要载社主及先祖主随行礼，要“赏于祖”、“戮于社”。详细论了《归妹》卦婚嫁礼制问题，对卦爻辞进行了合理阐释。如对六三爻“归妹以娣，反归以娣”的解释，笔者认为，“归妹以须”应该是说将已成年的须女嫁出去，此须女不是嫡妻。但须女从年纪上说比娣年长。“反归”，即反马以归。而不是指嫡妻被出。婚礼举行完毕后三个月，男方家应及时将女方送嫁收来的马队返回给女方家，此即所谓反马以归。对《需》卦与饮食之礼进行了详细探讨，分析了宴饮饗宾礼问题，《需》卦之主旨以礼敬为主。 余论部分对《周易》礼治思想作了简单论述，认为王的政治军事等活动都应遵循当时的礼制规范，礼的功用就是修己治人。并指出了以后易礼研究中尚需进一步探讨研究的问题。

2. 期刊论文 [刘震](#) [LIU Zhen](#) [帛书《昭力》易学观初探 - 周易研究2007\(2\)](#)

帛书《易传》中的《昭力》篇虽然字数较少，但其结构完备，内涵清晰，属于帛书《易传》中十分具有特色的一篇释文。然而由于其篇末的字数标记，许多学者认为《昭力》与《繆和》属于一篇文辞，亦有学者认为《昭力》中论及“卿大夫”与“国君”，乃以《易》论政，属于政治论的范畴，不属于解《易》范畴。笔者通过研究《昭力》对卦爻辞的解读，认为《昭力》恰恰是一篇独立成章的解《易》文章，而且其所体现的是与帛书《易传》其他篇章不尽相同的解《易》理念，其“六经注我”的解释学理念也是我国典籍中出现较早的。《昭力》篇的研读对于我们认识孔子的政治论点与易学观念都有着十分积极意义。

3. 学位论文 [韩慧英](#) [尚秉和易学思想研究](#) 2007

尚秉和(1870～1950)，号滋溪老人，河北省行唐县人。尚秉和系前清光绪进士，学识渊博，除通晓经史、诗古文、诸子、史传，以古文辞名重于世外，亦精通医药方术，又善于鉴赏古玩，工于经事。尚先生老而学易，于易学造诣颇深，主要易学著述有《周易古筮考》、《焦氏易林注》、《焦氏易詁》及《周易尚氏学》等代表作，这四部作品，不仅体现了尚先生在易学领域的独到见解和深厚造诣，同时也对后世易学乃至整个易学史研究产生了深远的影响。 有见于尚秉和先生在易学研究方面取得的丰硕成果以及对于易学发展做出的巨大贡献，本文在前人研究的基础上对尚先生的易学思想进行了一番较为全面和深入的探究。本文从尚先生的生平行状及易学著述入手，对尚先生的象数思想、易理思想、易学史思想、以及筮法思想四个方面展开了论述。其间对于尚先生的一些有争议的易学见解，笔者引入出土文献帛书《周易》经传的相关内容与之相比较，之所以引入帛书《周易》的资料，主要出于两个原因。一是随着近些年考古资料的不断出土，人们对先秦文献的认识已经发生了翻天覆地的变化。学者们根据这些资料重新审查传世文献，得出了许多与前人不同的判断，其中在易学领域引起较大震动的就包括1973年出土的长沙马王堆3号汉墓出土的帛书《周易》经传。因此研究尚氏易学，适时的纳入帛书《周易》中的相关思想用来印证和比较，应当是时代的使命所然。第二个原因就是，尚先生对于易学的研究无论是对《周易》经传文的注释，还是对《焦氏易林》的论释，抑或是对《周易》筮法的探讨，尚先生都十分重视先秦文献中的原典内容，如他称《左传》、《国语》为“最古之易师”。而在易学方面的先秦文献乃至西汉《易》著由于各种历史原因，大部分已亡佚或缺失，使我们的研究一度陷入困境。帛书《周易》经传作为下葬于公元前168年的典籍，代表了西汉初年甚至先秦时的易学思想，其尘封地下数千年，未加删改，保留了作品的原汁原味，无疑对我们的易学研究注入了一股新鲜的阳气。尚先生生前未曾见到这些出土资料，故他只能出入经史，旁证百家，以求《周易》之真理，难免在认识上有所偏差。通过帛书等出土资料的参考，正可以证先生之真知灼见，补先生之智者一失。出于以上两个原因，笔者引入了帛书的相关材料，意在以尽可能的客观真实的反映尚先生易学思想的全貌。下面具体看一下各章节的主要内容。在尚先生象数思想中，本文主要从尚先生对于易象、易数的总结以及对先天八卦方位的考订三个方面展开。其中，在易象方面，尚先生提出了“以象为本”的观点，他认为“《易》之卦辞无一不根于象”、“《易林》辞亦无一字不根于象”，由此，尚先生遍考《左传》、《国语》、《焦氏易林》中众多失传的易象，对其进行归整和推演。在此基础上，尚先生又对《易》用覆象(反象)、用伏象(对象、错象)、用互象、用半象及用大象等取象方法进行了——揭示，从而建立了相对完整和详备的象数说，可以说这是尚氏易学的最大特色，可称为一家之言。同时尚氏的易象说也存在一些问题，其中最主要的就是他将《易》对“象”的运用绝对化。考之帛书《易传》，尚氏所认为的春秋以来至西汉“重象”的传统并没有在帛书中呈现出来。尚先生反对虞翻的卦变、郑玄的爻辰，而他在具体的解易过程中，时时试图皆以象解易，离象而莫敢言易，进而离卦象以就经文，再次走向了东汉易学繁琐的象数之路，终究没有摆脱他所反对的东汉人解易的藩篱。在易数方面，尚先生提出了“数者，易道所由成”的观点，并对先天数、交数、五行数、纳甲数、九宫数、十干数、大衍数、十二辰数等作了介绍和总结。在对先天方位说的考订方面，尚秉和先生以其严谨扎实的治学态度，遍览群籍，发现了《左传》、《焦氏易林》、《乾凿度》以及九家、荀爽《易》注中皆有关于先天说的蛛丝马迹，进而明确提出“先天方位，在两汉皆未失传”的论断，我们沿着尚先生的思路，在帛书《易传》中同样探寻到了先天思想的端倪，可见尚先生的研究为我们揭示“先天八卦方位”的基本内涵，进一步探讨和研究“先天八卦方位”提供了极具价值的参考。 在尚先生的易理思想中，本文首先区分了尚先生所理解的“易理”与义理派之“义理”的不同。尚先生认为“易理”是存在于《周易》自身的本然之理，与属于道德性范畴存在的

“义理”并没有必然的联系，如他在《周易尚氏学·总论》所说：“实所谓义理者，于易理无涉。”在此基础上，尚先生揭示出“同性相敌，异性相感”的阴阳之理乃“易理”的具体内涵，并且指出在《周易》经传文中屡次出现的“敌”、“类”、“朋”等概念，正是针对“易理”之中的“同性相敌，异性相感”的阴阳关系而产生的。其中，阳与阳或阴与阴同性相遇为“敌”，阴与阳异性相遇则为“类”、为“朋(友)”。本文通过对比尚氏易中“敌”、“类”、“朋”阴阳关系的运用以及帛书《周易》中的“敌”、“类”、“朋”的相关论述，发现“同性相敌，异性相感”的阴阳之理虽然与帛书《衷》篇之“<力童>阳<步二>亡，故火不吉也。……重除<步二>沈，故水不吉也”的思想相通，但尚氏所谓的反映阴阳关系的“敌”、“类”、“朋”并没有在帛书《周易》中展现出“《周易》根本定例”、“《易》义之根本”的特征。尚先生的“易理”虽然讲求阴阳之理，但落实到经文的注解，却成为一种反映《周易》六十四卦阴阳爻位关系的体例，究其内容从根本上并没有摆脱象数的内涵。而帛书《易传》对于经文的阐释更注重人文思想的挖掘，即对“义理”的阐发，故而展现出与尚氏易不同的诠释风格与路数。由此我们推断，尚秉和先生提出“易理”的概念虽然有所创新，但由帛书考之，我们仍可发现其“易理”思想中值得进一步商榷的地方。对于易学史研究，尚先生首先从焦氏易的渊源出发，通过对《汉书·儒林传》的仔细研读与系统梳理，发现西汉易学中存阴阳灾变之学，即《易》之“古义”内容的传授，且此阴阳灾变之学归根结底出自孔门，进而指出焦氏易对于西汉“古义”的传授起到了承前启后的作用。同时尚先生又对现存唯一的焦氏《易》著——《焦氏易林》的真伪进行了全面深入的考辨，从理论上证实了以《焦氏易林》为代表的焦氏易在西汉易学史上的重要地位。在此基础上，尚先生系统地阐述了其关于两汉易学的传承观，提出了“西汉易学至东汉已失传”的重要观点。笔者考之帛书《周易》和刘大钧先生的《周易古义考》一文，发现尚先生对于西汉易学“古义”的揭示可谓真知灼见，他提出东汉易学并不是真正意义上继承与发展了西汉易学，从帛书的层面亦有一定的道理。本文又通过对比《焦氏易诂》与帛书《易传》各自对《周易》卦爻辞的诠释，发现尚先生于《焦氏易诂》中的一些分析由于过分注重“《易林》繇辞无一字不根于象”，使他对易象的运用似乎有些牵强附会。尚先生始终强调“西汉易学至东汉已失传”，并力图凭借《焦氏易林》而得西汉易学之真谛，岂不知其所辑据《易林》说《易》之卦例，并没有超脱虞翻等东汉人解《易》的窠巢。今由帛书《易传》考之，尚氏通过《焦氏易林》并没有真正体现出西汉易学的完整风貌，这应当说是尚氏于易学史研究的微小瑕疵。

对于《周易》筮法的研究方面，尚先生以历史发展的眼光明确地提出“欲学易，先明筮”的主张，将《周易》的卜筮之用纳入易学研究的日程上来。他在《周易古筮考》开篇说道：“《易》本用于卜筮，不娴筮法九六之义即不知其从何来。而《系辞》大衍一章尤难索解，《春秋传》某卦之某卦亦莫明故，故学《易》者宜先明筮法。”基于此，尚先生详细索解了《系辞》所载大衍筮法的来龙去脉，从占筮的角度对“用九”、“用六”的涵义做了重新诠释。与此同时，尚先生又广为搜辑春秋以至明清的历代古人卜筮案例达百余则，其中既有对《左传》、《国语》筮例的辑录和分析，又有对纳甲筮法、射覆等《周易》中的其他筮法的详细解说。总的说来，尚先生对于筮法的研究，立足于对《周易》中象数和数的阐发和挖掘，一方面体现了《易传》中居则观象玩辞，动则观变玩占的易学精神，为我们研究中国古代筮法提供了有力的工具支持，但另一方面结合《左传》、《国语》筮例及帛书《易传》中孔子论筮的资料来看，尚先生过于重视“神乎技矣”及筮法的精熟而忽略了“明数而达乎德”，因而其对筮法的研究似乎缺少了人文的关怀和德行的提升，这又不能不是先生的智者一失之处。结合出土资料帛书《周易》经传的相关内容，通过对尚先生于象数、易理、易学史以及筮法等四个方面易学思想的分析和探讨，在本文的最后，笔者对尚先生于易学研究的贡献与不足作了一个大体的总结和评论。笔者以为尚先生对于易象说的完备，对于先天八卦方位的考订，对于西汉易学“古义”内容的揭示，以及对《周易》筮法相关内容的探索，都对易学的发展做出了巨大的贡献；而其过分强调象数，忽略《周易》中“义理”的阐发，又成为其易学思想的缺憾。

本文链接: http://d.g.wanfangdata.com.cn/Thesis_Y1067507.aspx

下载时间: 2010年3月30日